

جامعة وهران 2

كلية العلوم الإجتماعية

أطروحة

لــنيــل شهادة الدكتوراه

في الفلسفـة

الأسس الفلسفية للزمان الجسماني والروحاني في الفكر الإسلامي

أبو بكر ابن زكريا الرازي أنموذجا

دراسة تحليلية نقدية

من إعداد الطالب:

رمضاني حسين

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيس اللجنة	جامعة وهران
زواوي بوكرالدة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران
دليل بو زيان	أستاذ محاضر (أ)	مناقشا	جامعة تلمسان
رايس زواوي	أستاذ محاضر (أ)	مناقشا	جامعة بلعباس
بلعز كريمة	أستاذ محاضر (أ)	مناقشا	جامعة سعيدة

2017/ 2016

كلمة شكر

يسعدني، وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بالشكر والإمتنان للأستاذ الدكتور: **زواوي بوكرالدة** على ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات علمية، وعلى ما أبداه نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتين طيلة سنوات أمضيتها طالبا تحت إشرافه، فإليه جزيل شكري وتقديري وعرفاني.

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان الى **أعضاء لجنة المناقشة والحكم**، على قبولهم قراءة هذه الرسالة وتفضلهم بمناقشة صاحبها في مضمونها، فإليهم جميعا فائق التقدير والاحترام.

وإنه لمن دواعي سروري، أن أغتنم هذه الفرصة السعيدة، لأتقدم بخالص شكري وتقديري للأصدقاء المكرمين: الدكتور **عطار أحمد**، والدكتور **لكحل فيصل**، والأستاذ **كرطالي نور الدين**؛ وأستاذ الأدب **تاج محمد**. عميد كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة ابن خلدون، وكذا السيد **رحماني بلقاسم** على ما قدموه لي من تشجيع ومؤازرة معنوية، كانت لي زادا روحيا لا يقدر بثمن، في أصعب الظروف التي مررت بها أثناء إنجازي لهذا البحث.

وأخيرا لا يسعني الا أن أتقدم بالشكر والتقدير الى مسؤولي إدارة قسم الفلسفة، وعمادة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، والى **أعضاء اللجنة العلمية والمجلس العلمي**، بالقسم والعمادة على التوالي.

والله ولي التوفيق.

الطالب: **رمضاني حسين**

إهداء

* إلى روح أبي الطاهرة، تغمد الله ثراه، وأسكنه فسيح جنانه.

إليه أجعل هذا البحث المتواضع وقفا عليه: الى أبي

- إلى من كانت لي دائما مثالا للصبر

والإرادة والعطاء: الى أمـــي (...)

- إلى زوجتي ورفيقة دربي، (...) جزاها الله عني كل خير

- إلى بني وائل بوحركات

- إلى محمد وعبد القادر وفاطمة وابتسام

- إلى السيدات والسادة الأساتذة الموقرين، السيدة بلعز كريمة، وكذا السادة الأساتذة عبد اللاوي محمد، زواوي بوكرالدة، بوشيبة محمد، دليل بوزيان، رايس زواوي.

- إلى شهداء العلم، الأستاذين قاري محمد، وحميد حمادي.

جعلهما الله فخرا لنا، في زمان الدنيا والآخرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الإشارات والرموز

- - : جملة اعتراضية

﴿ ﴾: معقوفتي الآيات القرآنية

!: علامة تعجب

" " : مزدوجتين

( ): بين ظفرين

-: علامة استفتاح

، : فاصلة

؟**:** علامة استفهام

إخ: إخراج

إش: إشراف

إلخ: الى آخره

تح: تحقيق

تر: ترجمة

تق: تقديم

تن: تنقيح

ج: جزء

دس: دون سنة

دط: دون طبعة

ط: طبعة

مج: مجلد

مر: مراجعة

مقدمة

تعتبر إشكالية الزمان من كبرى الإشكاليات، التي لا طالما شغلت بال الفلاسفة والمفكرين، بل ونالت اهتمامهم قديما وحديثا؛ في مختلف مستويات البحث الديني والعلمي والفلسفي. كما يمثل هذا الموضوع أحد الأركان الأساسية، والمحاور المفصلية التي شكلت بنى المعرفة الإنسانية. إذ يعتبر الزمان من المفاهيم الجوهرية والمرجعية، المؤدية لفهم المعادلة الحضارية، وذلك لكونه يرتبط بالعديد من المسائل المعقدة، كمشكلة (الوجود / الموت / المصير)، مما جعل مختلف الشرائع والملل، وجمع كثير من المذاهب الفكرية والفلسفية التي لا حصر لها، تولي لهذا المفهوم الإشكالي قسطا كبيرا من الإهتمام.

إذ يبدو أن دراسة هذه الإشكالية، هي دراسة للمعارك الفكرية في واقع الأمر، والتي دارت رحاها بين عقول وألباب رجال الفكر قاطبين. خاصة وأن هذه المعضلة الفلسفية، قد مثلت أحد أبرز بؤر ذلك الصراع الفكري المحتدم بين تلك المذاهب والتيارات. إذ ليس هناك شيء أجدى نفعا للإنسانية وهي تقارع هذا المفهوم، أكثر من ذلك الضرب من الحوار الحضاري، الذي كان ولا يزال متداولا بين الفلاسفة والعلماء حول هذه الموضوعات المعقدة. والتي لا تزال تتجاذبها الرؤى المتآلفة تارة؛ وتتنافر من أجلها تارة أخرى، ليبقى التأمل الصادق والبحث المستمر رائدا لهذه المعارك الفكرية، بكل ما في الكلمة من معنى.

إن أطروحة تفكك العلاقة بين الموجود وموجده من المنظور الثيولوجي، وتكلس الراوبط الروحية بين الإنسان وخالقه، جعلت العلاقة الرابطة بين (الله / العالم / الانسان)، علاقة آخذت في الانحلال الخلقي، والتفسخ الروحاني. ونبذ تلك الروابط جملة وتفصيلا، رغم أنها في الأساس المطلب والغاية على حد سواء. إلا أن بعض الدراسات الإسلامية قديما وحديثا، قد تبينت بشكل عام، وعبر أطاريحها المتعددة، ضرورة تبنيها لازمة فعل التعقل، إيرادًا على ما جاء به المصدر الأول للفكر الإسلامي، والمتمثل في القرآن الكريم في صيغه المتعددة كقوله: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ)، وذلك في إشارة إلى العقل ضمن ماهيته العملية. والتي تقتضي ضرورة النظر في ممارسة نوع من الوعي بالزمان من منظور إسلامي متكامل، يتمثل أساساً في وعي الإنسان بقيمة الوقت، وأهميته في تنظيم الحياة الإنسانية،

كما يقتضي من المسلم العاقل الوعي بالزمان كغاية لذاته المادية، في مقابل جوهره المطلق واللانهائي. لأن هذه الرؤية المزدوجة تكفل للإنسان الوعي بوجوده، باعتبار أن الزمان هو الحد العلّي والغائي في الوقت نفسه، الذي يؤطر ماهية زمانية الإنسان.

لأن الذات الواعية نفسها حسب بعض الفلاسفة والمفكرين، هي فعل متزَّمن لا ينفك أن يكون فعلا أنطولوجيا محضا، ناجز بالضرورة عن وجود خاص يتمتع به الفرد. بالإضافة إلى ذلك فإن فعل التزمن، يعتبر سببا موضوعيا لتبلور كينونة الذات الواعية، يدعونا التساؤل المتجدد لبحث هذا الموضوع عبر توشجات الدين والفلسفة والعلم، حيث تتحرك في فلكهم جميع المسائل المتعلقة بوجود الإنسان، حياته، وجوده، مصيره (...).

لهذا جاء عزمنا متجددا منذ البداية، لطرق إشكالية هذا الموضوع، في ظل هذه الحاجة الملحة لفهم فاعلية الزمان داخل النسق المعرفي العام للفكر، وللتطور الكوني للحضارة الإنسانية. كما راودتنا زيادة على ذلك جملة من الدوافع الذاتية من جهة أخرى، وذلك منذ بداية مسارنا الدراسي الجامعي، أهمها رغبتنا في مواصلة البحث في مشكلة الزمان، استزادة واستكمالا لتلك الرغبة الفكرية المتأججة، والذي بدأناه بدراسة بعض المشكلات الفلسفية المتعلقة بإشكالية هذا الموضوع.

حيث تناولنا في سياق الفلسفة الوجودية المعاصرة، مفهوم الوجود وعلاقته بالزمان في الفلسفة الغربية، أنموذج كارل ياسبرس، ثم قمنا بانجاز مذكرة بحث في المشكلة ذاتها في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال دراسة تحليلية نقدية، مفهوم الزمان في الفكر الإسلامي المعاصر، أنموذج الفيلسوف المعاصر محمد إقبال، فيلسوف التجديد الديني في الإسلام. لنجد أنفسنا مدعوون مرة أخرى، للعودة والقهقرى بغية البحث في ثنايا الفكر الإسلامي، والولوج إلى تاريخانيته الحافلة، إذ ارتأينا الخوض في دراسة جانب من جوانب التراث الفكري العلمي والفلسفي في الحضارة الإسلامية، وذلك بالتركيز على أحد أبرز علماء المسلمين الأوائل. أين وقع اختيارنا على شخصية بارزة في القرن الرابع هجري (التاسع ميلادي)، آلا وهي شخصية أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف.

وقد تفضل علينا الأستاذ الدكتور زواوي بوكرالدة، بخالص نصائحه وتوجيهاته العلمية إثر اشرافه على هذا البحث، والتنبيه على ضرورة الاهتمام بهذه الشخصية التاريخية الفذة. والتي وجدنا سيرتها العلمية والفلسفية، غاية في الغزارة المعرفية، والرقي الأخلاقي، والأدب الروحاني.

إننا نود بهذا البحث، أن نسلط الضوء على فكرة الزمان، بشقيه الجسماني والروحاني. وكفكرة فلسفية لها جذور تاريخية وحضارية متأصلة في حياة الإنسان. فموضوع الزمان سيكولوجي وفيزيائي في الوقت نفسه، وهو موضوع فلسفي بالدرجة الأولى، يقتضي منا البحث المتواصل ضمن جدل المطلق والنسبي. كما أن الفكرة تمثل جانبا مهما من جوانب الفلسفة الإسلامية، خاصة وأن إشكالية الزمان من الإشكاليات التي تناولها علمائنا من وجهتي الطبيعيات والإلهيات على حد سواء.

إلا أن إشكالية الزمان أو الدهر أخذت مناحي عدة، فالفكرة شكلت بؤرة توتر فكري في أعمال الفلاسفة والعلماء عبر التاريخ، خاصة في الفترة التي توسم بعصر الإزدهار في الحضارة الإسلامية. والتي أسالت توشجاتها بطبيعة الحال حبر علمائنا، بغزارة منقطعة النظير، بدءً من الطرح الذي قدمه رجال الدين من فقهاء وأصوليين، مرورا بأهل الأدب واللغة، وصولا إلى فلاسفة الإسلام أفلاطونيين ومشائين، انتهاءً بالمتصوفة الباطنيين.

من هنا حاولت مختلف هذه التوجهات، بلوغ المرام في هذه المسألة المعقدة، كل بحسب ما توفر لديه من سبل البحث والتقصي حول مسألة علاقة الزمان بالإنسان، مما جعلنا نجدد العزم لإعمال النظر، والتمحيص في طبيعة تلك الخطابات الناجزة عن تبلور إشكالية الزمان الجسماني والروحاني في الفكر الإسلامي عامة، وعند الطبيب الرازي خاصة.

وإلى منتهى ذلك السجال الفكري، الذي جرى بين الرازي الطبيب، وبقية علماء وفلاسفة المسلمين، كانت تتضارب المواقف الفلسفية، حول ماهية هذا الزمان بين مؤيد لمواقفه، ومناهض لحجاجه العقلية، خاصة قوله في المدة

والزمان والدهر. وفي بيان منطقية تلك الحجج العقلية، وامكان صدقها، والتي يمكن القول عنها مبدئيا، بأنه استطاع بفضلها تقسيم الزمان إلى مطلق هو الدهر، وزمان نسبي أطلق عليه مصطلح الزمان المضاف.

كما أننا نسعى في سياق هذا البحث، أن نستعين بآراء ونظريات عدد من فلاسفة اليونان والمسلمين على حد سواء. من أجل مقاربة تلك الآراء الفلسفية، التي أفردوها بشأن هذه الإشكالية. كما أننا سنعتمد على جملة من المنطلقات الإشكالية التي توصل إليها أبرز فلاسفة الزمان عبر تاريخ الإنسانية، حتى نستطيع ربط خيوط المشكلة الفلسفية بالواقع الحضاري الراهن، ومقارعة الخطاب بالخطاب، من أجل تحديد أسباب هذا الرهاب الثقافي، الذي أصبح يعاني منه المفكر الإسلامي، كلما اعترضته أسئلة الواقع والتطور والمصير.

ولعل من الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع بشكل أو بآخر، نجد بعض الدراسات التي تعلق موضوع بحثها بالجانب الروحاني للإنسان، وبعضها الآخر متعلقا بالجانب الجسماني، كما أن هناك دراسات خاصة بمفهوم الزمان ومشكلاته المتعلقة به منها:

- دراسة بعنوان: مفهوم الزمان في الفكر الإسلامي، للمؤلف إبراهيم العاتي، والتي تتناول مشكلة الزمان حسب رؤى كل من أبي العلاء المعري والرازي وابن سينا، وقد جاءت هذه الدراسة حافلة بالمواقف و الأطروحات التي تناول هولاء الفلاسفة والأدباء.

- دراسة أخرى بعنوان: أصول الفكر الفلسفي عند الراوي، للمؤلف عبد اللطيف العبد، وقد تناولت مفهوم الزمان والمكان في فلسفة الراوي ضمن جزء من أجزائها، وقد كانت عبارة عن رسالة ماجستير لصاحبها بجامعة القاهرة 1979.

- رسالة بعنوان: الإنسان وفلسفة وجوده في المنظور الإسلامي، من تقديم الطالب عبد الكريم فتاح أمين البيروني، تحت اشراف أ. د: عماد إسماعيل النعيمي، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، بغداد، العراق 2007 - 2008.

- رسالة ماجستير بعنوان: نظرة الأديان السماوية إلى الكون والأجرام السماوية، من إعداد الطالب: أحمد ناصر فاضل العيساوي، تحت إشراف: أ . د شاكر محمود عبد المنعم الهيتي، كليه أصول الدين، قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية، بغداد، العراق، (2010 - 2011). وقد مكنتا هذه الرسالة من الاطلاع على موقف الأديان السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) من مشكلة الزمان، وذلك في إطار ما يسمى بنشأة الكون، وعمليات الخلق التي اختلفت سياقاتها حسب ما ورد في كل ديانة. بالإضافة إلى جملة التفسيرات الخاصة بمادة السموات والأرض، زيادة إلى النسيج الكوني، ومما يتكون. وبالتالي الوقوف على نظرة العلم والقرآن، وأهل الكتاب إلى السماوات والأراضي.

- مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، بعنوان: مفهوم الزمن بين برغسون وأينشتاين، من إعداد الطالب: سعيدي عبد الفتاح، تحت إشراف الدكتور: مذبوح لخضر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، الجزائر، (2006 - 2007). وقد استفدنا من هذه المذكرة، في إطار بحثنا عن الدلالات الخاصة بالزمان الأسطوري والعلمي والفلسفي، بالإضافة إلى ضرورة التعرف على المفهوم النفساني للزمان، والذي ظهر مع الفلسفة البرغسونية في نسقها المتشظي بأواصر الحرية والأخلاق المنبجسة عن تمثلات الذاكرة واللغة والشعور.

إن الإشكالية المحورية التي يطرحها هذا البحث هي: تقتضي منا النظر في ملابسات تبلور إشكالية الزمان، من منظور نقدي يتفادي مظاهر الانعطاف التاريخي الذي تشكل بفعل تاريخية هذا المفهوم، بل وسعيا وراء استجلاء مختلف ضروب المعرفة الأنطولوجية والإبستمولوجية التي أدت إلى نحت الأبعاد القيمية لمثل هذه الإشكالية إذ كيف يمكن فهم حقيقة الزمان الجسماني والروحاني، دون تحديد القيمة من طرح السؤال ذاته بالنسبة للإنسان ؟، من هنا على الأرجح يبدأ السؤالما مفهوم الزمان فلسفيا ؟. ثم كيف عالج الفلاسفة هذه الإشكالية ؟، ما المميز في أطروحة الطبيب الرازي الخاصة بهذه المشكلة ؟. هل الزمان عنده زمانان مطلق ونسبي أم ماذا ؟.

ومن الأسئلة الجزئية المتعلقة بهذه الاشكالية، فهي كالآتي: ما حقيقة القول بوجود قدماء خمسة ؟. ثم آلا يمكن القول أن نظرية القدماء الخمسة، نظرية تتقصى البعد النسبي للزمان والمكان في العلم والفلسفة، بقدر ما تتقصى الحقيقة المطلقة ؟.

لقد اعتمدنا في تناول هذا الموضوع، على منهج التحليل النقدي، الذي يعنى بتطور الأفكار الزمان وصلا وفصلا. كما اعتمدت على البعد التفكيكي في اعادة بناء الأطروحات المتعلقة بالزمان، وكذلك الحفر والهدم الجينيالوجي لبعض المفاهيم والرؤى التي تجاوزها البحث الفلسفي. لأن مشكلة الزمان الجسماني والروحاني في الأساس هي مشكلة سجالية بالدرجة الأولى، من حيث أن آراء الرازي الفلسفية الخاصة بوجود القدماء الخمسة، كانت تؤدي في كل الأحوال إلى اتهامه بالإلحاد والزندقة، وهذا ما حاولنا أن نبينه كرد فعل ضد تلك الأوصاف، التي قذف بها كثير من علمائنا الأجلاء.

أما فيما يخص الخطة والمنهج، فمن المعروف أن موضوع الزمان واسع ومحيطه مستفيض، ولا يوجد ميدان من الميادين البحثية، إلا ويمكن من خلالها جس تداعيات مشكلة الزمان من قريب أو بعيد، وهو ما يدفع إلى تشعب المنطلقات والتأسيسات والمنتهيات الاستنتاجية، مما يحيل إلى نوع من الهلامية التي تشوب فحوى الإشكال الأساسي. من هنا حاولت جهدي في هذا البحث المتواضع، أن أتناول هذه المشكلة الفلسفية / العلمية، وفق الخطة التالية:

المقدمة:

الفصل الأول: السياق الإشكالي والمنهجي لفكرة الزمان.

قمنا بوضع تمهيد تحدثنا فيه عن الإطار العام الذي تدور حوله معطيات هذا الفصل، حيث خصصنا لهذا الأخير أربعة مباحث تناولنا فيها أولا، مبحثا بعنوان: المنطلقات الإشكالية والمنهجية للبحث، وقد تعرضنا فيه لجملة من المعطيات الإشكالية انطلاقا من فرضيات التأسيس والتحليل. حيث عملنا على استجلاء أبرز الفروض التي تنطوي عليها إشكالية الزمان في الفكر الفلسفي بصفة عامة، وكذا الآراء التي يمكنها أن تتيح لنا معرفة حقيقة الزمان المطلق

والنسبي في فكر الإسلامي خاصة. ثم تناولنا عنصرا آخر بعنوان: البعد الإنساني للعقلانية الإسلامية، وذلك بهدف نقل الموضوع منهجيا نحو أفق فلسفي، وهذا ما دفعنا إلى طرح التساؤلات التالية: ما هي الإمكانات المتاحة لإخراج فكرة الزمان من سياقها التاريخي إلى سياق ذي طابع فلسفي نقدي ؟.

كما أن الفرضيات الموضوعة بهذا الشأن، تقتضي منا إجراء مقاربات بين المذاهب الفلسفية على مختلف الأطياف التي سبحت في فضاء الفكر الرازوي. بينما العنوان الجزئي الثالث الموسوم بـ: الطابع الموسوعي لإشكالية الزمان، فنعالج فيه جملة من المقاربات المرجعية التي يبدوا أن الرازي الطبيب قد اعتمد عليها، بحيث نشير إليها بإيجاز تحضيرا لعرضها بالتفصيل في الفصول اللاحقة، وذلك إيمانا منا بأن موضوع الزمان عنده يحتاج إلى أن ننتقل فيه من العام إلى الخاص.

في حين أن العنوان الجزئي الرابع، فعنوانه: فرضية المقاربة كرؤية منهجية، وفيه حاولنا إبراز أهمية إفراد جملة من المقارنات والمقاربات بين التيارات الفلسفية وكذا بعض الفلاسفة الذين رأينا أن آرائهم كانت محورية في بناء النسق العام للموضوع حيث أشرنا إلى ضرورة إفراد جملة من المقارنات والمقاربات بين التيارات الأفلاطونية والمشائية الأرسطية، أو بين فلسفتي أفلوطين وأبرقلس، في مقابل فلسفتي الفارابي والرازي، كإجراء منهجي له أهدافه الإبستيمية.

المبحث الثاني عنوناه بـ: الرازي الطبيب، نمط حياة وفكر. وقد تناولنا فيه ترجمة لشخصية أبي بكر بن زكريا، حيث تطرقنا إلى مولده ونشأته، واستشكلنا هذه الترجمة حول اختلاف الرواة والمفكرين حول تاريخ وفاته. ثم عرجنا على تعليمه ومكانته عند الخلفاء والولاة، من خلال تبيان مكانته العلمية والمهنية كطبيب ونديم لأصحاب البلاط.

كما قمنا بعرض ترجمة تحليلية لسيرته العلمية، من خلال بعض مؤلفاته الطبية والفلسفية فخصصنا لهذا الجانب ملحقا وضعناه لهذا الغرض في آخر الفصول، عنوناه بـ: مؤلفات الرازي بين مقوماته الحضارية وخصائصه الفلسفية حيث ركزنا اهتمامنا على ذكر أهم المقومات والخصائص التي يتميز بها فكره العلمي والفلسفي. وذلك من خلال ذكر

بعض كتبه الفلسفية والعلمية، وهو ما قمنا به في العنصر الأول: حيث ترجمنا لكتاب: (الحاوي)، وكتابه: (في العلم الالهي)، و(في الطب الروحاني) ومقالته (في الزمان والمكان والدهر والخلاء).

بالإضافة إلى جردنا لجملة من المؤلفات، التي ورد ذكرها في الفهارس التي وضعت لمؤلفاته. مع محاولتنا استقصاء أوثق الفهارس القديمة والمعاصرة، التي اعتمد عليها مفكرينا المتخصصين في التراث العلمي للعرب عامة والرازي خاصة وقد آثرنا أن نورد ذلك في الملحق التابع للمبحث.

المبحث الثالث: في نحو الزمان (الاسم / الفعل). وقد خصصناه للتعريف بمفهوم الزمان انطلاقا من الجانب الاشتقاقي والنحوي ثم البلاغي للمصطلح في كل من اللغة العربية واللغات الأجنبية القديمة والحديثة ايمانا منا بأن اللغة محمول لموضوع الثقافة، ومظهر من مظاهر الروح التي تميز الحضارة الإسلامية. كما حاولنا ابراز وجوه اتفاق واختلاف النحويين، في اعتبار الزمان من الأسماء التي تطلق على الاحوال. أو اعتباره من الافعال، فبينا افتراق مذاهبهم لأسباب عقدية وعلمية، كما حاولنا تحديد أهمية الدرس اللغوي في بناء المنظومات المفاهيمية انطلاقا من تبيان دور النحو العربي في توصيف اللغة الفلسفية عند أوائل فلاسفة الاسلام، بالمقارنة مع منطق نحو الفلسفة اليونانية الذي أكتمل مع الفلسفة الأرسطية.

لهذا وضعنا عنوانا جزئيا لإتمام هذا الغرض، وهو العنصر الأول الموسوم بـ: المفهوم اللغوي. وقد قسمناه إلى جزئين بدوره العنصر الأول: ويضم المفهوم الإشتقاقي للفظ زمان. أما العنصر الثاني: فيضم ألفاظا مبحثية محايثة للزمان المشتق. وفيه حاولنا الإحاطة بجملة من المصطلحات التي تدل على الزمان في كلام العرب القدماء والمحدثين. وذلك حتى نحصر الدلالات اللفظية التي وردت في أعمال فلاسفة الإسلام عامة خاصة أعمال الرازي الطبيب بطبيعة الحال، كتناولنا ألفاظ وردت في القرآن والسنة (ب) مثل: (الأبد، الأزل، الدهر، السرمد، المدة، الآن، الحين).

أما في الفصل الثاني فقد عنوناه بـ: البعد الكرنو - معرفي لفلسفة الزمان (الميثوس / الكوسموس / اللوغوس)، وفيه تطرقنا إلى أربعة مباحث كبرى اندرج تحت كل مبحث منها، مجموعة من العناوين الجزئية تخدم المطلوب. حيث تناولنا الفصل في البداية بتمهيد بينا فيه الخطوط العامة التي يشتمل عليها هذا الفصل.

أما في المبحث الأول الموسوم بعنوان: حاولنا فيه ضبط معنى الزمان في الشرائع السماوية، وهو العنوان الذي اخترناه لهذا المبحث، لكي نبين من خلاله أهمية هذا الموضوع بالنسبة لعلماء اللاهوت وفلاسفة الدين الأوائل والمحدثين، بل وكذلك لنحدد أهمية هذا الجانب في تحوير المفاهيم الفلسفية، التي تناولت جانبا مهما من جوانب الحياة الدينية عند الشعوب والأمم ومدى تطور معارفهم حول مسألة الزمان في إطار عقدي.

مع الأخذ بعين الاعتبار تقارب مناهج البحث في علم الأديان، ومناهج البحث في الفلسفة. لأن هذا الجانب واضح في فلسفة الرازي الإلهية، في ظل ما عرفناه عنه من مناظرات، كان أبرمها مع أهل الملل والنحل على اختلاف مشاربهم العقدية والثقافية. حيث تناولنا معنى الزمان في اليهودية والمسيحية والإسلام، وهنا حاولنا ابراز الجوانب الإلهية والإنسانية والحضارية على حد سواء، وذلك بغية ترصين أهمية مفهوم الزمان بالنسبة لتلك العلاقة المتعدية التي تجمع (الله / العالم / الإنسان).

بينما المبحث الثاني فعنوناه بـ: ميثوس الزمان والخلود. أين مهدنا لهذا المبحث بحديثنا عن أهمية التراث الأسطوري القديم، خاصة ذلك التراث الذي تعلق بموضوع الزمان الأبدي في منظوره الإنساني البائد، والذي ما فتئ ينظر إلى فعل حقيقة الزمان في ثوبها الإلهي. لهذا انطلقنا من فكرة الخلود في الأساطير الشرقية واليونانية، لنبحث في الكيفيات التي انفتحت بفعلها هذه النصوص الأسطورية الشرقية القديمة، على إشكاليات لا تزال تنبض الحياة في ترانيمها المشكلة إلى وقتنا الحاضر، كتوق الإنسان لإيجاد ما يمكن أن يقيه ضروب الفناء والعناء، ويجنبه أوزار المرض والموت في ولعله التوق الأبدي لامتلاك إكسير الحياة (ترياق هيراكليس).

على هذا الأساس قسمنا المبحث إلى ثلاثة أجزاء، كل جزء منها تضمن جانبا من الجوانب. الجزء (أ) تحدثنا فيه عن نموذج الأسطورة الشرقية، الجزء (ب) تناولنا فيه زمان الآلهة اليونانية (الميثوس)، أما الجزء (ج) فضم مقارنة لمفهوم الزمان الميثي وأثره في النحلة الأورفية، من خلال اهتمام هذه الأخيرة بمشكلة الوجود.

في المبحث الثالث: أصل العالم وميراث أوائل الطبيعيين. وفيه قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى عدة عناصر مثلت بدورها مباحثا متسلسلة ضمت جانبا من البعد كرنو - معرفي للآراء الطبيعية والميتافيزيقية، فوضعنا بين يدي القارئ تمهيدا بيِّنًا فيه أثر التراث اليوناني على أوائل المسلمين في مسألة أصل العالم. وفيه تطرقنا إلى فحوى هذه الإشكالية وعلاقتها بفكرة الزمان، من خلال تصورات كل من: طاليس وسؤال أصل العالم، ثم أنكسماندريس وجوهر اللانهائي، ثم أنكسمانس رائد فكرة جدل المعين واللا متعين. وبهذا نكون قد تناولنا أهم ثلاثة فلاسفة طبيعيين في تاريخ الفلسفة اليونانية، أو ما يعرفون بفلاسفة مدرسة أيونيا.

المبحث الرابع: أوردنا عنصرا بعنوان: لوغـوس العدد الفيثاغوري (المفارقة / المؤالفة). وقد كان الهدف من هذا الأخير هو الوقوف على أهمية المذهب الفيثاغورية من الناحية المعرفية، في تاريخ الفلسفة اليونانية عامة، وعند الرازي خاصة. حيث قمنا بالتطرق إلى أثر مفهوم الواحد الفيثاغوري، ثم أثر هذه النزعة في فكر الرازي. لنخلص إلى جملة من المعطيات التي حاولنا من خلالها، ابراز الآراء التي تناولها الطبيب في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية. وذلك تأكيدا بطبيعة الحال على الطابع الموسوعي، الذي تميزت به آراء الرازي حول مشكلة الزمان. وقد حاولنا تبيان أهمية هذا الجانب من خلال ما ذكره بعض المستشرقين الغربيين، الذين اهتموا بأعمال الطبيب الرازي، على غرار بول كراوس وسلمون بينس، وجورج سارتون.

في الفصل الثالث: وهو فصل يعتبر محوري بالنسبة لإشكالية الزمان بصفة عامة، لأنه يتناول الجانب الإبستيمي لتطور مفهوم الزمان عند أساطين اليونان، اعتبارا من أن فلسفة أفلاطون وأرسطو كانت رائدة في هذا الميدان.

بالإضافة إلى كونها انتقلت للحضارة الإسلامية، بصورتين مختلفتين إحداها صحيحة، والأخرى مزيفة. كما أن مفهوم الزمان والمكان عند طبيبنا الفيلسوف، كانت نقلا واقتباسا من تراث هؤلاء الأساطين.

وقد وسمنا الفصل بعنوان: الإتجاهات الكبرى لمبادئ الكيان عند الرازي (السرمدي / الأبدي / الحضوري). في البداية قمنا بوضع تمهيد يوضح لنا أهمية الحديث، عن إشكالية الزمان في الفلسفة اليونانية في مرحلة الإزدهار خاصة مع التيار الذري ثم أفلاطون وأرسطو، اللذان يعتبران من أساطين الفلسفة اليونانية. حيث قمنا بتقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث جاءت كالآتي:

المبحث الأول: سرمدية الزمان الذري بين الملاء والخلاء. حيث تطرقنا في هذا المبحث باختصار إلى مفهوم مشكلة الزمان عند فلاسفة الجدل والميتافيزيقا، مع كل من أصحاب التيار الذي يعتقد بالوجود الذري، الذين اختلفت آرائهم بين قولهم بالبخت (الصدفة)، وبين النظام عند كل من لوقيبوس وديموقريطس وأنباذوقليس ثم هيرقليطس وأنكساغوراس.

كما حاولنا من خلال هؤلاء أن نبرز قولهم في الخلاء والملاء، باعتبار أن العالم المادي متكون من ذرات تتحرك في كون وفق مبدأي الصدفة أو النظام (اللوغوس). وقد قسمنا عناصر هذا المبحث إلى ما يلي: أولا: من أكسينوفان إلى زينون، وثانيا: مبدأ التغير السرمدي عند هيراقليطس، بينما العنصر الثالث فتناولنا فيه: أنكساغوراس وميكانيزم النوس (العقل) الذري؛ وفي الأخير تناولنا فكرة سيكولوجيا الملاء والخلاء عند الرواقيين. وقد حاولنا تتبع فكرة الزمان وفق منظور ميتافيزيقي مزدوج، يجمع بين عالمي الحس والعقل.

المبحث الثاني الموسوم بـ: جدل الأزلية والأبدية في فلسفة افلاطون. وفيه تناول أهم مذهب تأثر به الرازي وهو المذهب الافلاطوني، حيث حاولنا فيه ابراز الطابع المثالي لمفهوم الزمان عند الرازي، من خلال فكرة الأزلية والأبدية التي تبناها أفلاطون في نظريته المثالية، فجعل الزمان مطلقا استنادا إلى جدل الأزل والأبد. فتطرقنا إلى معنى الصانع الأفلاطوني واللامركزية الكون، ثم أزلية النفس الكلية ومشكلة الحركة، لنتطرق فيما بعد إلى عنصر آخر

عنوناه بـ: حقيقة الزمان العددي ومعنى الأزلية. وبهذا نكون قد وضعنا بحثنا أمام فكرة عامة، نبرز من خلالها أهمية الاتجاه الأبدي في الفلسفة المثالية، وأثرها على فلاسفة الإسلام.

المبحث الثالث: البعد الحضوري للزمان الأرسطي (الحركة / الآن). وهنا قمنا بالتطرق لفلسفة أرسطو، ومدرسته المشائية التي حاولت أن تكون آرائها نسقية تشمل جميع الآراء السابقة للفكر اليوناني، خاصة وأن المسلمين قد أدركوا منذ البداية خطورة آراء هذه المدرسة على الإلهيات الإسلامية أهم مبحث في علم الكلام القديم. وهو ما حاول الرازي تقويض دعائمه من خلال اطلاق جملة من النقوض على المذهب الأرسطي، في إطار نقدي موضوعي اختص بالدرجة الأولى حول إبطال المعلم الأول فكرة الخلاء المطلق، بالمساوقة مع حججه في إبطال الزمان المطلق.

كما حاولنا تبيان نقوضه حول أطروحة الزمان باعتباره مقدار الحركة، وقد قمنا في هذا المبحث، بإبراز رأي أرسطو حول مشكلة الآن. وذلك بتناول مفهوم العلم بالوجود بما هو مكان وزمان، كمعطى إجرائي نتناول على ضوئه تقسيم الموجودات على رأي أرسطو، والذي عرفه المسلمون في سياق ما يسمى بالمحسوس السرمدي، والمحسوس الفاني. وبهذا نكون قد وضحنا على الأقل أبرز المرجعيات التي استند إليها المذهب المشائي في وضعه جملة من الأدلة المنطقية حول تلازم الحركة والزمان. لننتهي في نهاية هذا المبحث إلى معرفة موقف المشائيين، من مسألة زمان الحاضر، وذلك من خلال تبيان موقف أرسطو من حقيقة الآن في الوجود؛ وبالتالي ما مدى أهمية هذه الفكرة على آراء الرازي، خاصة في قوله بوجود زمان أول جسماني نسبي، وزمان ثان روحاني مطلق.

الفصل الرابع: الموسوم بـ: ميتافيزيقا الدهر في الفلسفة الطبيعية عند المسلمين (المطلق / النسبي)

هنا قمنا بوضع تمهيد نبين فيه السياق العام الذي تدور في فيه إشكالية الدهر عند أبي بكر الرازي، ثم حاولنا تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث شملت العناصر التالية:

المبحث الأول: فيتناول: الأفلاطونية الإسلامية ومشكلة فيض الزمان. حيث حاولنا البحث من خلاله عن الأسس الفلسفية المحدثة، خاصة وأن هذه المرجعيات تعتبر أساسية في بلورة الفكر الميتافيزيقي عند الرازي، خصوصا

وأننا نود الكشف عن مضامين القول بازدواجية الطابع الثنائي، لإشكالية الزمان في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أسبابها ودوافعها. آثارها ونتائجها.

وهنا حاولنا تقديم آراء أهم فيلسوف تأثر به الرازي في الفلسفة اليونانية بعد فيثاغورس وأفلاطون وهو الفيلسوف أبرقلس (ديدياخوس الأثيني). لهذا جاءت عناصر هذا المبحث متساوقة بحيث تخدم النسق العام الذي تتجه فيه إشكالية الزمان عند أبي بكر الرازي. فقمنا بالتعرض لبواكير انتقال الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في ثوبها الإسلامي، ثم عرفنا علة أبرقلس في قدم العالم، لنخلص في العنصر الأخير إلى ضرورة تحديد مؤشرات الفكر النقدي في فلسفة أبرقلس وجالينوس.

أما في المبحث الثاني فارتأينا أن نوجه البحث وجهة إسلامية أصيلة، حيث قمنا بالتطرق إلى: مشكلة خلق العالم (رؤية كلامية). وفيه تطرقنا لآراء علم الكلام، ودوره في بعث فلسفة إسلامية خالصة، تنطلق من مسألة الصفات (القديم)، وعلاقتها بعقيدة التوحيد الإسلامية. وذلك لتحديد معنى مفهوم القدم عند المتكلمين، وكيف أن هذه الصفة لعبت دورا في بلورة مفاهيم فلسفية مناقضة للمذاهب الدهرية، التي برزت في الفلسفات القديمة. ثم حاولنا تبيان تقسيم الصفات عند المتكلمين، خاصة المعتزلة والأشاعرة والإسماعيليين. بمقتضى حاجتنا لتحديد أبرز معالم وجوه النقض التي أبرمت لمجابهة آراء الرازي، في ظل قوله بتعدد القدماء بدل القديم الواحد.

المبحث الثالث بعنوان: أنطولوجيا الجواهر الأزلية (من الكندي إلى الفارابي). وفيه تناولنا جانبا من فلسفة الكندي في الطبيعيات، وهو عنصر حاولنا من خلاله تقريب الحدود المعرفية بين قول الكندي بوجود الجواهر الخمسة القديمة، وكذا القول بثبوت القدماء الخمسة في ميتافيزيقا أبي بكر بن زكريا الرازي، وهذا بغرض تفنيد بعض المزاعم التي ترى أن فكرة القدماء الخمسة في فلسفة الرازي هي محض ابتداع وهرطقة من طرفه، كما زعم بعض المناظرين له. وبالتالي حاولنا في هذا المبحث التحقق من الفرض الموضوع قيد المساءلة. والذي نرى من خلاله أن فكرة القدماء

الخمسة في الفكر الإسلامي، لم تك جديدة على المسلمين إلا بالقدر الذي يمكن من خلاله تحديد مدى قربها أو بعدها من النظريات الثيولوجية.

ثم قمنا بعرض موجز لمشكلة الخلق بالإبداع (رؤية فارابية)، نظرا لأهمية هذا المبحث ارتأينا أن نبين دور بعض فلاسفة الأفلاطونية في تقويض دعائم نظرية القدماء الرازي الطبيب، وذلك من خلال التطرق الى بعض تجليات نظرية المعرفة عند الإسماعيليين. ويندرج هذا الطرح ضمن ردود بعض هؤلاء رواد هذا التيار، كأبي حاتم الرازي بطبيعة الحال، وكذا مؤرخ الإسماعيلية ناصر خسروا القباذاني الذي ذكر لنا مقاطعا من مناظرات شيخه مع الطبيب.

ثم عدنا إلى تصور ابن سينا للزمان باعتبار أن هذا الأخير، قد قدم تصوراته الفلسفية ضمن سياق فلسفة طبيعية ذات طابع عرفاني، تتجاوز ابستيميا إلى حد ما الطرح المشائي اليوناني، وذلك انطلاقا من النقوض التي أقامها على أبرقلس وجالينوس. وقد أتبعهما بموقفه النقدي لآراء الطبيب في الزمان. وهذا بطبيعة الحال استنادا إلى ما عثرنا عليه من دراسات فلسفية، في بعض المراسلات التي جرت بينه، وبين عالم الفلك والرياضيات أبي الريحان البيروني.

الفصل الخامس الموسوم ب: ثنائية الزمان المطلق والزمان المضاف (الجوهر / العرض) في بداية هذا الفصل قمنا بوضع تمهيد أشرنا فيه الى أهمية الأصول الحرانية في فكر الرازي الذي نسب إليه كثير من آراء هذه المدرسة، ومدى تأثير هذه المدرسة على آرائه الميتافيزيقية، خاصة مشكلة الزمان المطلق والزمان النسبي. وقد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: نحو تأصيل حراني لميتافيزيقا القدماء الخمسة. حيث كان علينا أن نفرد جملة من المقاربات الإجرائية بين الرازي وصابئة حران، بالإضافة إلى ذلك حاولنا إفراد مقاربات أخرى بينه، وبين بعض فلاسفة الإسماعيليين وغيرهم. حيث أخذنا على عاتقنا في هذا المبحث إبراز الإطار العام لنظرية تعدد مبادئ الكيان، ومن ثمة تحديد الأبعاد النظرية التي دفعت المسلمين، نحو تحريك وتيرة التفلسف الحر، وإعلاء النزعة العقلانية ذات الطابع النقدي، بدل تلك النزعة المثالية المتهافتة جراء سيطرة التيارات الغنوصية على الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني: ماهية الزمان المطلق عند الرازي (حجج وبراهين). تناولنا فيه حجج الرازي في إثبات قدم الزمان والمكان وهو تقريبا أس الخلاصة في بحثنا حول إشكالية المدة والدهر والخلاء. حيث قمنا فيه بتلخيص الفرق التي خلصت إلى تبني ميتافيزيقا التعدد، انطلاقا من قولهم بوجود قديمين إلى قدماء ثلاثة فأربعة، وصولا إلى خمسة قدماء.

أما في العنصر الموالي فقد عمدنا إلى ذكر براهين الوجود البديهي للزمان المطلق عنده، وهي عشرة حجج أفردها على طريقة أبرقلس. وقد بينا ذلك في السياق الخاص بالفكر اليوناني، مع ذكر المصادر التي قامت بالتحقيق في هذه المسألة. وقد تنوعت هذه الحجج والبراهين بين الحجج التي تثبت جسمانية الزمان، والأخرى التي تثبت روحانيته. كدليل الأزلية والأبدية، وحجة حركة النفس الكلية، وبرهان التطابق المنطقي، الحجة الأولى والثالثة والسابعة.

بينما المبحث الثالث: ماذا عن الزمان الإنساني ؟. وفيه حاولنا أن نستشرف البعد الإنساني للزمان، من خلال عرض طبيعة التفلسف عند الرازي كفعل للمؤاخاة، وكذا رؤيته الشمولية للوجود من خلال التوسط بين النزعة الإنسانية والتدبير الموضوعي، ثم تعرضنا إلى البعد النقدي ومشروع الكونية، وأخيرا حاولنا بيان قيمة الزمان الإنساني من منظور الممارسة الأخلاقية.

الخاتمة: وفيها حاولنا مُساءلة تاريخ الفكر الحضاري الإسلامي، بناءا على ما تقدم من نتائج خلص إليها هذا البحث، وذلك في ضوء الحاضر الإسلامي الراهن. ومحاولة اعادة بناء الوعي الحضاري على أسس لا تقصي روح الإنسانية المتزمنة أنطولوجيا، فزمان العبادة هو زمان الوضوح والبداهة، الذي يجب على الإنسان المسلم الوعي به.

في الأخير فإن من أهم الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث، ربما تكمن أساسا في طبيعة مفهوم الزمان ذاته، والذي يطرح من عدة وجوه لا حصر لها، فمشكلة الزمان تتفرع بين الدينية والعلمية والأدبية والفلسفية والفنية.

في النهاية، ما توفيقي إلا بالله (ﷻ)، فإن اجتهدت وأصبت فلي آجران، وإن أخطأت فلي آجر. والحمد لله رب العالمين.

الفصـــــــــل الأول

السياق الإشكالي والمنهجي لفكرة الزمان

(القضية / المسار)

* تمهيـــــــــــد:

* المبـــحث الأول: المنطلقات الإشكـــــــالية والمنهجية للبحث

* المبـــحث الثاني: الـــــــــــرازي الطبيب، نمـــــط حياة وفكر

* المبـحث الثالث: في نحو الزمـــــــــــــــان (الإسم / الفعل)

- تمهيد

لا يزال موضوع الزمان كالزمان نفسه، ذو أبعاد معقدة ومتشعبة، له من المعان المتعددة والمتنوعة. ما يجعل منه دائما تصوراً هلامياً يعسر ضبط حقيقته وطبيعته، في كل مرة نتأمله على وجه من الوجوه. إنه الذات وموضوعها بكل ما يحملاه هذان المصطلحان من معنى ودلالة، فكل محاولة لفهم معناه الحقيقي عسيرة التحقيق، إذ ليس البحث في موضوع الزمان فلسفيا من قبيل الترف الفكري. وإنما هو ضرورة إنسانية بحتة تجسدها الوقائع الفيزيولوجية أو السيكولوجية، بل وشتى مناحي الحياة البشرية.

فمتى كان هناك إلزام بمعنى ما في هذا الوجود الإنساني، تكون الذوات متزّمنة تزّمناً يعلن دوماً عن ميلاد جديد لسؤال جوهر الإنسان. إنه سؤال الكينونة بالمعنى الأنطولوجي الذي يتشّكل عبر توشج الذات مع عالمها الخارجي أو كما يقول أحد المفكرين إنه انبثاق من داخلنا [(1)].

لذلك فمن العسير بما كان على الباحث دراسة موضوع الزمان، ذلك لما له من طابع هلامي، إذ من الصعب وضع منهج محدد لبحث المشكلات المتمخضة عنه. مما يتوجب على الدارس لمثل هذه الموضوعات الإشكالية، وضع استراتيجية واضحة يكون فيها الانتقال من السياق الإشكالي، إلى المنهجي معطى أولي يتم من خلاله، وضع فكرة الزمان تحت طائلة التحليل النقدي، والإستبصار المنطقي للذات الواعية.

انطلاقا من السؤال الموجه نحو المعطى الحضاري للإنسان العربي، والذي يتحدد بمقدار ما بلغه من تطور لغوي واصطلاحي. يبدأ التساؤل الأنطولوجي، حيث يمثل السؤال ها هنا، أبرز مقومات رقي الحضارة الإنسانية، وأساسا لا محيص منه لعمليات التقدم والإزدهار.

[(1)] - يقول مارتن هيدغر: (إننا لا نسأل الكينونة وحدها ولا الزمان وحده. فنحن لا نستعلم أبدا عن الكينونة ولا عن الزمان، لكننا على العكس نستعلم عن علاقتها المتداخلة والحميمة وما ينبثق عنها). ينظر: داستور فرنسواز، **هيدغر والسؤال عن الزمان**، تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 1993، ص 19. وأيضا: فيصل لكحل، **إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط 01، 2011، ص 02.

ففي بدء الحضارة، لم يكن للإنسان مستوى لغوي، ولا تطور فكري يستطيع من خلالهما الوقوف على المعنى الحقيقي للزمان. إذ ولما كان اللفظ في جل اللغات هو ما يحدد المعاني والدلالات، التي تمكن الفكر من إدراك مسميات الأشياء والأفعال، كان المعطى اللغوي أبرز مظاهر تحضر الإنسانية.

فمن اللغة ذاتها تنشأ المفاهيم الكلية للزمان، والتي تستطيع أن تدرج جميع الذاوات المتفردة تحت نموذج كلي واحد، لا تتجزأ فيه كليته، ولو تعددت مفرداته اللفظية إيثمولوجيا. لهذا فالبحث عن حقيقة الزمان، تقتضي الخوض في البعد اللغوي لمصطلح الزمان، وذلك من خلال استجلاء مختلف ضروب الدلالات، التي كونها الإنسان حول هذا المعنى. حسب انتمائه الحضاري والديني، بل ووفق منظور تاريخي حددته مرجعياته الثقافية (اللغة / الدين). فلكل أمة من الأمم نصيب ثقافي ساهمت به حضاريا في تطور إشكالية الزمان.

على هذا الأساس تقوم فلسفة الزمان صادحة على أفنانها، بين ظفري السؤال والمنهج، كسؤال مفاهيمي لا طالما كان يقض مضاجع التفكير الفلسفي. فكل هذه الجوانب إنما تجمعهم لازمة السياق التاريخي، الذي يساهم في تطور مفهوم الزمان والزمانية عبر البعد الحضاري للإنسانية.

ليطرح التساؤل حول هذا السياق المعرفي المفاهيمي، كمقاربة في بناء التصور والمفهوم ؟.

- المبحث الأول: المنطلقات الإشكالية والمنهجية للبحث

تهدف هذه الخطوة المنهجية، تحديد المنطلقات الإشكالية والمنهجية لمفهوم الزمان بصفة عامة، بحيث تعبر عن محاولة اجرائية يقتضيها منطق البحث المعرفي حول هذا الموضوع. إذ نسعى من وراء هذه المحاولة تقليص الفجوة الموجودة، بين الدلالات المحايثة لهذا المصطلح في الفلسفة الإلهية، والفلسفة الطبيعية في الإسلام. لأن الخط المعرفي الذي نود أن نحرك بحثنا وفقه، يتحدد بناء على ما استفاده علماء نحو المنطق والفلسفة الإسلامية.

إن مسار تبلور العلاقة بين مفهوم الألوهية وكذا مفهوم النفس الإنسانية، لا يخرج عن إطار ما يمكن أن يتحدد مسبقا ضمن ما يسمى بالمجال الإشكالي لمفهوم الزمان. إذ لم يكن ليخرج سياق إشكالية الزمان برمته، عن نطاق كونه ألفاظا مندرجة ضمن مباحث اللغة عامة والفكر خاصة. ولكون الإشكالية أيضا ترتبط من جهة أخرى بالوجود الذاتي، الدال على الزمان بصفته ظرف كل ما فعل، أو يفعل ضمن ما يعرف بالوجود الكلي. حيث يغدو كل من الزمان والإنسان دالان على الوجود ذاته، والزمان ذاته دالٌ إنساني بقدر ما هو دالٌ إلهي، أو كما يقول ميرهوف عنه " إنه انبثاق من داخلنا، ومن أعماق أحاسيسنا ومشاعرنا، وهو كامن في الخبرة الإنسانية " [1].

1- فرضيات التأسيس والتحليل

إن الفرض الذي يمكن أن نؤسس عليه تحليلنا لمشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية، خاصة القول بالقدماء الخمسة الذي انتدبه أحد أبرز فلاسفة الإسلام النقديين، والمعروف بالرازي الطبيب، وهو من فلاسفة الإسلام الذين طرقوا مشكلة الزمان في سياق فلسفتهم الإلهية والطبيعية. يقتضي منا توجيه بحثنا نحو رؤية اختبارية إن صح التعبير لمشكلة الزمان (الدهر / المدة) في فكر أبي بكر بن زكريا الرازي *.

---

(1) - الفتلاوي على شاكر، **سيكولوجية الزمن**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط01، 2010، ص 23.

* - علقت مدرسة الطب بباريس لوحة زيتية تحمل صورة ملونة، لكل من الرازي إلى جانب ابن سينا وابن الرشد، وخصصّت له جامعة برنستون الأمريكية رواقا كاملاً من أجمل مبانيها؛ لعرض مآثر الرازي، كما رصدت ميزانيات ضخمة لدراسة بقية الأبحاث الشرقية، حيث كتَّلت من أجلها جهود الباحثين من شتى الأجناس ومختلف الملل، لدراسة تراث هؤلاء العلماء والفلاسفة الإنسانيين. كما حرصت جامعات غربية أخرى، مثل جامعتي لندن وفرنسا، على

فمن خلال ما يمكن أن نطلق عليه مستوى البحث المفاهيمي، والذي يتيح لنا بدوره إمكانية تشكيل فروض عقلية. نستطيع أن نمارس بواسطتهما نوع من القراءة الوصفية لتلك الخطوط الفلسفية العامة، التي تؤدي بطبيعة الحال إلى فهم حقيقة تلك الردود الفلسفية، التي أثارتها نظرية القدماء الخمسة في الوسط الفكري، إبان عصر الرازي الطبيب.

إذ وفي ظل تبلور أكثر من أطروحة فلسفية، حول فكرة الزمان في التاريخ الإسلامي، والتي يعتبرها بعض الباحثين والمفكرين، مرحلة مفصلية في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية. يمكن القول أن الطبيب الرازي عاش في مرحلة زمنية، يمكن أن نصفها بالمرحلة الحساسة، يرى كثير من المفكرين أنها جاءت بين مرحلتي التكوين، والنضج الفكري للفكر الفلسفي في الإسلام. ولعل الباحث الذي يكد في تقليب نفائس التراث الإسلامي، لا يزال بدوره يقتنع مرة بعد مرة أن نجم حضارتنا الإسلامية لم يأفل بعد في سماء الإنسانية [1].

لقد كان الرازي الطبيب، من أبرز علماء القرن الرابع الهجري (04 هـ)، الذين جسدوا تلك الروح على أرض المعرفة والفكر. إذ كان ممن نبغوا في مجالات عدة، حيث كان من رواد الحركة التنويرية في الحضارة الإسلامية، ومن الذين حاولوا بفضل انجازاتهم العلمية والفلسفية، نقل الفكر الإسلامي نحو مرحلة جديدة، اقتضت التأصيل لحرية الفكر الديني والفلسفي، فكان نبراسا للإبداع والإبتكار في شتى المجالات العلم والمعرفة.

تخصيص معاهد كاملة تختص بدراسة التراث الشرقي عامة. ينظر: العبد عبد اللطيف محمد، **أخلاق الطبيب**، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص 08.

[1] - يضع الدكتور البغدادي بيبليوغرافية موسعة لعلماء الإسلام انطلاقا من نهاية القرن الأول، ومرورا بأعلام القرن الرابع مع أبي الوفاء البوزجاني (328 هـ / 940 - 388 هـ ./ 988 م)، والبيروني (351 هـ / 963 م - 440 هـ / 1048 م) وابن الهيثم (354 هـ ./ 975 م - 430 هـ/ 1051 م) والحاسب الكرخي (354 هـ / 975 م - 421 هـ / 1042 م)، وابن سينا (371 هـ / 980 م - 428 هـ / 1032 م)، انتهاءً بعمر الخيام وابن زهر والشريف الإدريسي في القرن الخامس، ثم البغدادي والقزويني والجلدكي بين القرنين الثامن والعاشر. ينظر: البغدادي محمد رضا، **تاريخ العلوم وفلسفة التربية العلمية**، دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، ط 01، 2003، ص 64 - 79.

فمما سجله المستشرق المعاصر جورج سارتون (George Sarton). في مؤلَّفه الضخْم (مدخل إلى تاريخ العلم)، يمثل شهادة صريحة لعالم انصف الحضارة في عصرها الوسيط خاصة الحضارة الإسلامية [2].

حيث أشاد بعظمة وازدهار هذه الحضارة، بين الفترة الممتدة من عام (132 هـ / 750 م) إلى عام (493 هـ/ 1100 م)، والتي شكلت تعاقُبًا متصلاً لتطور الفلسفة والعلوم عند المسلمين. حيث يقول المستشرق سارتون معرباً عن رأيه بشأن علمائنا: " إن العرب الذين نعتبرهم عباقرة الشرق في القرون الوسطى، مآثرة عظمى على الإنسانية " [1].

فمن القرن الثاني للهجرة (02 هـ)، بدءً بخالد بن يزيد الأمير الكيميائي، المتضلع في أمور الطب والكيمياء [2]. وإلى القرن الثالث هجري (03 هـ) مع العالم جابر بن حيَّان (120 هـ / 736 م - 210 هـ / 826 م)، والخوارزمي الجغرافي (164 هـ / 780 م - 232 هـ / 848 م)، والكندي (185 هـ / 801 م - 252 هـ / 867 م) وثابت بن القرة الحراني (221 هـ / 835 م - 286 هـ / 900 م)؛ صاحب كتاب: (حساب الأهلة، ورسالة في سنة الشمس) وغيرهم [3].

---

[2] - يعد المستشرق جورج سارتون المتوفي (1956 م). من ألمع الباحثين في تاريخ العلوم. وُلد جورج ألفريد ليون سارتون في غنت (Gand)، بلجيكا 31 أغسطس (1884). نال شهادة الدكتوراه في علم التاريخ عام (1911 م) من مدينة نفسها. وقد بدأ سارتون بنشر أبحاثه التاريخية العلمية في مجلتين وكان له الفضل في المشاركة بتأسيسهما في مدينة باريس، فصدرت الأولى منهما باسم إيزيس (Isis) عام (1912 م)، وصدرت الثانية باسم = = أوزيريس (Osiris) عام (1936 م)، ثم نشر هذه الأفكار في مؤلفه المشهور (المدخل إلى تاريخ العلوم) (Introduction to the History of scince)، وذلك خلال الفترة الممتدة بين عامي (1929 - 1948 م). ينظر: مجلة التراث العربي- مقال- محمد زهير البابا، **تأثير الحضارتين واللغتين، اليونانية والسريانية في العلوم العربية**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (تموز) - ربيع الأول، 1418هـ- 1998م، العدد: 71 - 72، ص 112- 113. وأيضا: سارتون جورج، **تاريخ العلم والإنسية الجديدة**، تر: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، دط، 1961، القاهرة، مصر، ص 05 - 09.

[1] - الشيخ حسين عادل محمد على، **مساهمة العرب في علوم الحياة**، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، دط، 1979، ص 04.

[2] - عبد الرحمن حكمت نجيب، **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، ط4، العراق، 1975 ص 245.

[3] - كان ثابت بن القرة الحراني صيرفيا بحرّان، استصحبه محمد بن موسى لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحا. له عدة رسائل أهمها: كتاب (جوامع جالينوس في الأدوية المفردة) ورسالته (في الجدري والحصبة) ينظر: ابن النديم ، **الفهرست**، تح: سيد أيمن فؤاد، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، مج 02، لندن، 2009، ص 227.

كان الفكر الإنساني عند المسلمين، يرتقي عاليا في أفق حضارة العصور الوسطى. كما يشير سارتون حسب هذه الدراسة التاريخية لتطور العلوم عند المسلمين، بكل نزاهة وموضوعية. إلى أن تاريخ العلم عند العرب، قد شق طريقه في الحضارة الاسلامية بخطى عملاقة.

فمرورا بالبتاني (240 هـ / 854 م - 317 هـ / 929 م)، ووصولا إلى الرازي (240 هـ / 854 م - 313هـ / 915م)، كانت الحضارة الإسلامية تدفع بالإنسانية قدما، نحو التقدم، والرقي؛ والإزدهار في شتى ميادين العلم والعمل.

من هنا، فإن الفكرة الهادية هنا، والتي كانت منذ البداية تدعونا في كل مرة، إلى تجاوز مستوى انسداد وانغلاق المفهوم الفلسفي الذي قدمه الرازي الطبيب في كتابه القدماء الخمسة. والذي يعوزنا عن فهم رؤيته الفلسفية، أو بلوغ مرام العلم الإلهي عند هذا العالم الفيلسوف. ولعل السبب في ذلك هو التفاوت الذي يلمسه الباحث في كتب الأولين، فالجمل القديمة التي كانت على عهد أبي العلاء المعري، والجاحظ، والرازي. وما لها من خصائص ومميزات من معانقة الفكرة للجملة المطولة، واتساع هذه الأخيرة، لتشمل بدورها الفقرة الكاملة. حتى عانقت في الأخير لغة هؤلاء مرامي المعاني في انسياب الإصطلاحي في لحمة الأفكار الفلسفية، وتداعياتها وتراكيبها، وهذا ما لم يعد القارئ المعاصر - بالطبع - يألفه في أسلوب الكتابة القديمة، على حد تعبير حسام الدين الألوسي [1].

[1] - يضرب لنا الأستاذ حسام الدين الألوسي، مثالا من خلال بعض الأشعار، لأبي العلاء المعري في كتابه (اللزوميات)، وكذلك كتابه (رسالة الغفران) وهما يقدمان تعريفا للزمان يقول فيهما: (وقد حددته حدا ما أجدره أن يكون قد سبق إليه، إلا أني لم أسمعه، وهو أن يقال، الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء، كما تشتمل عليه الظروف، فأما الكون فلابد من تشبثه بما قل وكثر). ينظر: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2005، ص 24. وقول أبي العلاء المعري في اللزوميات يدل على ذلك:

وأيسر كون تحـــته كل عـــــالم * ولا تدرك الأموات جرد صـــلادم
إذا هي مرت لم تعــد ووراءهـــــا * نظائر والأوقات ماض وقـــــادم
فما أب منها بعد ما غــاب، غائب * ولا بعدم الحين المجدد عـــــادم

لذا ستكون محاولتنا في هذا السياق، تخفيف حدة التعقيد المثير للإلتباس قدر المستطاع، مع ضرورة إلتزامنا بالحفاظ على مضامين أفكاره الفلسفية، من خلال استطراد معانيها وفق ما كان يصبو إليه في نظريته حول الزمان. مما يمكننا في الأخير، من ممارسة نوع من استراتيجيات التحليل والتفكيك، لا كمنهج واضح المعالم وقائم بذاته؛ أي بمعنى المنهج المحدد مسبقا. وإنما كإمكان فلسفي يمكن من خلاله الإشتغال على المفهوم ذاته.

ولأننا نفترض بأن النص الفلسفي عند الرازي، لا يمكنه أن يبيح لنا بكل ممكناته، ما لم يتم منذ البدء الاشتغال على النص اشتغالًا تحليليا. إذ نحاول من خلاله إخراج نصوصه الفلسفية من سياقها التاريخي إلى سياق فلسفي، يفتح تساؤلا حضاريا هو ذاته سؤال الزمان. وحتى تتيسر لنا الإجابة عن قوة تلك الإشكالية التي تضمنها بحثنا، بحيث يمكننا إصدار حكم لا لبس فيه، حول ما إذ كان هناك فعلا أسس فلسفية أصيلة حول تصور الرازي للزمان (الدهر والمدة).

2- البعد النقدي لفلسفة الرازي

لكي نفهم جملة العلاقات المبدئية، التي تربط بين المفاهيم الفلسفية في كل تصور ينتجه الفيلسوف، كمفهوم العقل أو مفهوم العقلانية اللذان كانا حاضرين بشكل محوري في أعمال الرازي. فإننا نود مبدئياً الكشف عن تلك الأسس المرجعية لمفهوم الزمان الفيزيقي والميتافيزيقي عامة، أو ما يمكن وصفهما بالزمان الجسماني، والزمان الروحاني في تاريخ الفلسفة. فنحن نحتاج بطبيعة الحال، لأن نعتمد طريقة في نقد هذا التاريخ الفلسفي نرى أنها كفيلة بتحديد المعالم الكبرى لإشكالية الزمان الطبيعي من جهة، ودلالة الدهر الميتافيزيقي من جهة أخرى.

واللذان يمكن الكشف عن دلالاتهما من خلال ما أصبح متداولا في عصرنا بين الفلاسفة، بمعنى مفهوم الزمان النسبي والزمان المطلق. مع الإحتفاظ بأصالة المصطلحات التي استعملها الطبيب الرازي، على سبيل ما كان اطلق عليه بالدهر الذي هو المدة المطلقة، والمدة التي هي زمان الأجسام المادية.

من هنا فإنه لا يسعنا إلا أن نؤول المفهوم الإجرائي، نحو الإطار العام الذي تسبح فيه إشكالية الزمان والمكان في الفكر الفلسفي بصفة عامة والإسلامي خاصة. بحيث تقتضي منا التحليلات المنهجية، نقد واقعنا الحضاري من خلال العودة إلى تراثنا الثقافي والديني لفهم ملابسات تبلور تلك الإشكالية في الحضارة. وبالتالي فإننا بصدد الإعتماد على مجموعة من الآليات المنطقية التي تلزم الباحث، أن يخوض في بحثه حسب طبيعة الموضوع المراد الاشتغال عليه.

لهذا فإننا نستعين مبدئيا بأسلوب المقارنة الضمني، لسبر تطور إشكالية الزمان عبر تاريخ الفكر الفلسفي برمته. بحيث لا نقصي أي ميتافيزيقا معينة، إلا بالقدر الذي لا نجده في فكر فيلسوف الدهر (الرازي الطبيب). لأننا امام فكر مرحلي تمخض عن إزدواجية الميتافيزيقا (اليونان / الفرس). وهذا بطبيعة الحال لا يمنع أن تكون هناك قراءة ثانية تستند إلى النقد الإبستيمي لتطور الميتافيزيقا عند الفرس أو اليونان، بحيث نكون من خلالها جديرين بأن نعود القهقرى ببحثنا، في الأسس الفلسفية للزمان عند الرازي الطبيب، إلى إفراد جانب من المقارنات الإجرائية، التي تشمل جملة من التقاطعات الفكرية والثقافية والفلسفية لمشكلة الزمان والدهر من منظور حضاري بحت.

أما الغاية المنشودة من إفراد مثل هذه المقارنات الإجرائية، فهي تهدف إلى تحديد الأطر العامة لفلسفة الزمان عند الرازي الطبيب، وليس يعنينا في هذا المقام مسح الطاولة أمام المنكرين لفضل علماء وفلاسفة الإسلام، وإنما قد يهمنا تصحيح بعض الأحكام المسبقة، التي أطلقها هؤلاء حول العديد من الشخصيات الرائدة في العلوم والفكر والفلسفة في التاريخ الإسلامي، على غرار ما حدث للعديد من علمائنا.

فقد كان الرازي أحد رواد العلم والفلسفة، في العهد العباسي الأول. حيث قيل أنه أخذه عن عالم اسمه أبو العباس الأيرنشهري، وهو عالم وصفه البيروني، بأنه الكاتب الوحيد الذي التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية. وأن أبو بكر الرازي قد أخذ عن الأيرنشهري بعض آرائه في المادة والمكان والزمان، وكان في هذه المعرفة

بعض المؤثرات الهندية المحتملة، يضاف إلى ذلك أن مذهبا ذريا، كان قد نشأ وتطور في الفكر الإسلامي كان الرازي أبرز منتحليه [1].

أما عن الأيرنشهري الذي كان أستاذا للرازي، فقد عرف في موضعين بارزين يفصح عنهما تاريخ الفكر الإسلامي. تمثل الموضع الأول في إشارة وجيزة، كان العلامة القباذياني البلخي البدخشاني (ت / 481 ه)، ناصر خسروا قد سجلها في كتابه (سفر نامه). أما الموضع الثاني ففي عبارة حاسمة، أوردها عنه البيروني في مؤلفيه (الأثار الباقية) وكذلك (تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة) *.

حيث يقول في مؤلفه الأخير بخصوص آراء الهند: " فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحداً قصد الحكاية المجردة من ميل ولا مداهنة، سوى أبي العباس الأيرنشهري، إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء بل منفردا بمخترع له يدعو إليه، ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى، وما يتضمنه التوراة والإنجيل، وبالغ في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة " [1].

من هنا، فإن افتراضنا بأن الكشف عن المصادر الحقيقية، التي استقى منها الرازي آرائه الفلسفية. هو فرض غير قابل للتحقق من دون مراجعة نقدية لطبيعة مواقفه الفلسفية اتجاه حضارة عصره. وإنما هو أكثر من مجرد تخمين قد يقودنا بعد التنقيب عن تلك المرجعيات الفكرية والفلسفية، إلى إعادة إصدار أحكام موضوعية بشأن آرائه التي انتدبها الرازي في فلسفته، التي تأسست بناءً عليها مواقفه التقدمية.

خاصة وأن القول يوجب علينا أن نضع في الحسبان أن تلك الخطوة الافتراضية التي نضع على أساسها فكره النقدي والتقدمي، ستفضي بنا إلى إدراك أمر مهم في سيرته العلمية والفلسفية، وهو أن هناك ثمة تنوعا مذهبيا منقطع

---

[1] - أبو زيد منى أحمد، **التصور الذري**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1994، ص 21.

* - يعتبر البيروني من أبرز علماء الإسلام الذين اهتموا بالتراث الهندي، فقد انتقد المنهج الذي اتبعه الهنود، لأنه على رأيه غير علمي، فلم يبعد علمهم عن الأوهام. واستطاع بأسلوبه أن يبين (أحسن بيان) وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية، والحكمة الهندية، والكثير من مبادئ الصوفية. ينظر: طوقان قدري حافظ، **مقام العقل عند العرب**، دار القدس للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2002، ص 140.

[1] - زيدان يوسف، ، **اللاهوت العربي** (وأصول العنف الديني) دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 01، 2009، ص 29.

النظير، انصهر في قالب فلسفي له تشكلاته الخاصة، وذلك نظرا لما عرف عنه من قوة في التفكير، ونباهة في الذكاء، وقدرة على النقد والتمحيص؛ وعدم التسليم بالمعطيات الحسية المباشرة للممكنات الوجود.

إن التطرق إلى بعض المواقف والنظريات الفلسفية التي ظهرت بعده، والتي نرى فيها بعدا استشرافيا، قد يتوج بحثنا بسؤال وجودي لا ينفك أن ينقلنا نحو أفاق معرفية جديدة، أو أبعاد هي في الحقيقة بدلالة افتراض أنطولوجي محض يؤكد لنا أن فكرة القدماء الخمسة، أكثر أصالة من مجرد القول أنها نقل عن الآراء الحرانية أو ما شابه ذلك*.

رغم ما ذكره ابن النديم في الفهرست من أن الحرانيين قالوا: " بالهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة، وأن أرسطو قال مثل ذلك في سمع الكيان. وقولهم أيضا في السماء، إنها طبيعة خامسة ليست مركبة من العناصر الأربعة، لا تضمحل، ولا تفسد، وهو قول أرسطو كذلك في كتاب السماء والعالم " (1).

لهذا فإنه لتأكيد إيجابية افتراضنا القائل، بوجود مذاهب عديدة بل ومختلفة، قد أثرت في فكر الرازي، فإننا نجد بأن المنهج المناسب هنا يكمن في الإستعانة بآراء المتكلمين وفلاسفة الإسلام، بحيث يمكننا من خلالها إعادة طرح جملة من التساؤلات المحايثة لإشكالية الزمان الجسماني والروحاني في فلسفة الإسلامية، من خلال تحليل العناصر التي تتركب منها أدلة فلاسفة الإسلام في حدوث العالم وقدمه، على غرار ما سنقدمه تمهيدا لحجج الرازي الطبيب. ومن ثمة إعادة موقعة آرائهم ضمن تجليات مسألة الزمان في الفكر الفلسفي في الإسلام.

---

* - في حكاية يوردها أيمن فؤاد سيد يشير أنها وجدت في كتاب الفهرست لابن النديم، ولم تذكر في مؤلفات أخرى، حيث يذكر لنا صاحب الفهرست خبراً عن الصابئة الحرانيين بقوله: (أن أبو يوسف إيشع القطيعي النصراني ذكر في كتابه (الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة)، أن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم جماعة من الحرنانيين، وكان زيهم إذ ذاك، لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفرات، كوفرة قرّة جد سنان ابن ثابت، فلما سألهم من أنتم ؟ من النصارى أو اليهود أم مجوس وهل لكم كتاب أم نبي. فقالوا له في مجمجة نحن الحرنانيّة). ينظر: ابن النديم، **الفهرست** ، المرجع السابق، ص 362. وأيضاً: المغربي علي، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 23

(1) - حسب الأستاذ أيمن سيد إلى هناك فرق بين القول حرنانيين وصابئة، وذلك حسب ما يورده البيروني من أن الحرانية، ليسوا هم الصابئة بالحقيقة. بل هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية ، فإن الصابئة هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط الناهضة في أيام كورش وأيام أرطشست إلى بيت المقدس ومالوا إلى شرائع المجوس، فصبوا إلى دين بختنصر، ثم ذهبوا مذهبا ممتزجا من المجوسية واليهودية، كالسامرة بالشام. ينظر البيروني، **الآثار الباقية**، تح: أشرف صالح محمد سيد، دار النشر الإلكتروني كتب عربية، القاهرة، مصر، ط01، 2007، ص 205 - 206. وايضاً: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق ص 364. وايضا: سباهي عزيز، **أصول الصابئة المندائيين، معتقداتهم الدينية**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1996، ص 30.

كما يمكن أن نخص هذه المساءلة، بجملة من الإمكانات المنهجية الإجرائية، كاستخدام أليات نقد ذات استراتيجية تأويلية يتبناها الفكر المعاصر، وكحاجتنا للمنهج الفينومينولوجي، الذي من خلالهما نستطيع تحقيق مقاربة إشكالية لموضوع بحثنا.

3- الطابع الموسوعي لإشكالية الزمان

لم يكن مفهوم الزمان في فلسفة الرازي، سؤالا عابراً يعبر عن شأن شخصي أو ذاتي، وإنما سؤالاً يربض خلف غياهب الفكر والمعرفة الإنسانية قاطبة. بل هو من المنظور الحضاري، وعي بالنزوع الوجودي والأنطولوجي الذي يدفع الإنسان المسلم، إلى ضرورة إعمال العقل بكل حرية في مآلات هذا الوجود الزماني. لأن حرية التفكير هي التي تترك الموجود يوجد بالمعنى الفعلي، وهي التي تجعل من الزمان الساكن أنية الموجود، والذي لا يمكننا أن نعبر عنه إلا بقولنا إنه الإرادة الإنسانية الحرة، التي ترتبط بالتعقل ارتباطاً انطولوجياً.

إن الإقرارَ بوجود قدماء عند الرازي الطبيب، لا تلغي فكرة الحدوث عنده بل تؤكدها. " وهو موقف يبرر مدى حركية الفكر الإسلامي في نقل موضوعات العلم الإلهي، من حقل الكلام إلى الفلسفة دون القفز فوق حواجز اللامعقول، وإنما عبر منهج عقلي برهاني باعتبار أن العقل الحر، مرسل بما هو أداة الإدراك والسلوك، لأنه شأنٌ مودع في البشر كافة من قبل الباري "[1].

أما وإذا قاربنا الإشكالية من حيث صحة هذا الفرض أو عدمه الذي نخص به الطابع الموسوعي لإشكالية، فإن القول بأن ثمة هناك فعلا أصالة فكرية تحسب للرازي خارج الآراء الكلاسيكية للقدماء، هو ذاته الفرض الذي لابد من إثبات دعواه من خلال تاريخ الفلسفة هنا وهناك.

---

[1] - أوردنا مقدمة البحث كما سلف الذكر، الآية الكريمة لتدل على حرية الإنسان في الإختيار، وهي عديدة في القرآن، غير أننا آثرنا الاستشهاد بهذه الآية: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) ﴾ سورة البلد رقم : الآية: 08- 09 – 10. وأيضا: العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 12.

وهو ذاته الافتراض الذي ينتهي ويتناهى إليه موقف الرازي عند تقسيمه للزمان إلى مطلق هو الدهر ونسبي هو مدة الزمان الطبيعي. حيث يقودنا تصور الرازي نحو استقطاب مواقف فلسفية فريدة من نوعها اتجاه هذه المسألة، والوقوف عند أبرز اتجاهاتها الكبرى في الفلسفة القديمة والوسيطة، والتي يمكنها أن تكشف لنا بدورها عن طبيعة تلك الأسس الفلسفية التي قامت عليها فكرة الزمان والمكان عبر تاريخ الفلسفة.

يمكننا القول مبدئيا، إن المنطلق الرئيسي للبحث يكمن في قدرة تحليلنا، وإمكان استيعابنا لأكبر قدر ممكن من المعطيات الكرونولوجية لتاريخ الفلسفة عامة. اعتبارا من أن الرازي يمثل في حد ذاته أنموذجا فريدا، من النماذج الحضارية التي ظهرت في القرن الرابع هجري (04 هـ).

من هنا نفترض مرة أخرى، أن تحديد بداية فعلية لتبلور النزعة النقدية لمواقف الرازي، تتشكل داخل البعد العقلاني الناجز عن الفعل التاريخي للزمان، أي داخل توجسات تاريخ الفلسفة الإسلامية في حد ذاتها. أو بالأحرى ضمن مرحلة معرفية تبدو مستقلة بشكل ما عن ثيولوجيا العقل الكلامي، الذي مثل فعله رافدا فرعيا من فروع علوم القرآن والسنة. أي ضمن أنطولوجيا الكلام المتجه نحو أثولوجية الإلهيات [(1)].

على هذا الأساس، يمكن وضع آراء الرازي حول الزمان على محك النقد، وذلك بمقاربتها مع تاريخ مفهوم الزمان ذاته. إذ من هنا تتضح لنا أهمية الاعتماد على آراء البيروني في تبيان فلسفة الرازي الطبيعية، كما نرى ضرورة في أن نولي أهمية لبعض آراء أبو البركات البغدادي أيضا، وذلك من أجل تحديد موقف الرازي فيما يخص مشكلة الوجود الأنطولوجي وعلاقته بمفهوم الدهر [(2)].

[(1)] - سيظهر لنا في الفصول اللاحقة التي سنولي فيها جانبا من فلسفة الفارابي الإلهية، نوعان من عمليات الإيجاد. الأول خلق بالإبداع بمعنى خلق العالم والزمان من العدم. أو هو كما يعرفه الفارابي: حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ينظر: الجرجاني السيد الشريف، **شرح المواقف**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938، ص 12.

[(2)] - الطائي فاضل أحمد وآخرون، **موسوعة الحضارة الإسلامية العربية**، (علم الفيزيقا عند العرب)، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ج 01، ط 01، 1995، ص 304.

حيث يتوجب علينا في هذا السياق، أن نسلك غياهب الفكر الفلسفي المتموج والمتعرج، عبر دروب لا تنتهي من المباحث والإشكاليات الفلسفية؛ التي أثيرت حول هذا الموضوع. لهذا فإننا نجد أنفسنا بصدد تسليط الضوء على أهم المسائل الكبرى، في الفكر الديني والفلسفي في الإسلام. خاصة تلك التي تناولها الرازي في الطبيعيات والإلهيات، كقوله بالقدماء الخمسة ومدى نسبة هذا القول إلى أحد الطرفين.

كما سنعمد على استجلاء الدلالات الفلسفية، من خلال ما وقع من مناظرات شهيرة بينه وبين أبي حاتم الرازي الإسماعيلي (322 هـ)، خاصة مسألة براهين إثبات قدمة هذه الكيانات الخمسة. إلى جانب ما نفرده حول آرائه في الطب الروحاني، والتي كانت في الغالب العام، تعنى بمجموع نقوض الرازي على ابن التمار علي بن اليمان الذي ناظره في القول ورد عليه قوله برأي الأوائل في طب النفوس.

بالإضافة إلى ذلك، سنعرض أيضا لبعض المشكلات الفلسفية الأخرى التي ترتبط بمشكلة الزمان والمكان، وهو ما انتقد فيه الرازي بعضا من آراء معاصريه، كأبي القاسم البلخي الذي نقده في مسألة نقض العلم الإلهي [(1)]. حيث كان الرازي خلافا للأشاعرة في بعض الجزئيات العامة، والتي خالف بعضا من المعتزلة والأشاعرة فيما تعلق بمسألة تخصيص الباري للوقت على سبيل الوجوب، لأن حدوث العالم في غير ذلك الوقت كان ممتنعا؛ لأنه لا وقت كان يصلح لذلك حسب رأيه.

ومما سبق يتضح أن العقلانيين كانوا من الناحية الفلسفية ماديين، بينما هم من الناحية الدينية (الثيولوجية) مؤلهة. رغم أن العقلانيين يرون أن الجوهر والذرة بمعنى واحد، وهو يشغل حيزا من الفراغ، كما أن له جهة من الجهات التي يشترك فيها مع الجواهر الأخرى. غير أن أبا القاسم البلخي رأى عكس ما ذهب إليه أصحاب نظرية الجوهر

(1) - هو أبو زيدٍ أحمدُ بنُ سهلٍ البلخي، متكلِّمٌ أديبٌ، كان من حكماء الإسلام وفصحائه وبلغائه. وكان يقال له بالعراق جاحظ خراسان، ولد ببلخ في بيئة ريفية في قريةٍ تدعى شامِسْتِيان من رُستاق نهر غَزْ بَنْكِي من جملة اثني عشر نهرا من أنهار بلخ. أهم معاصري البلخي من الأطباء ومترجمي الكتب الطبية وهم: ابن ربن الطبري، ويوحنا بن ماسويه، ويعقوب الكندي، وحنين بن إسحاق، وثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا، والرازي، وأحمد بن محمد الطبري. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 357.

الفرد (ذو الشكل المدور)، حيث قال بأن الجواهر تتشابه وتختلف في الوقت نفسه، وبالتالي فالجوهر حادث وله بداية. فهو ليس بأزلي ولكنه أبدي لا ينعدم [2].

هذه بعض الإشارات المتقاطعة التي انبجست عن صراع المشاؤون الفرس المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة، وبين ميتافيزيقوا المذهب العقلاني المادي. إذ من هنا سنشير إلى رأي المستشرق بينس، ومدى موضوعية رأيه الذي أفرده لمثل هذه المشكلات، أبرزها مقارنته بين معنى (خصّص) في كتابي (النجاة)، و(الإشارات) لابن سينا. ودليل الشيخ الرئيس على عدم وجوب القول بالتخصيص في زمان خلق الباري للعالم في زمان دون زمان [3].

ولكي نلج ها هنا إلى تحليل مشكلة الزمان عند المسلمين، سنتخذ من مسألة الأثر الذي خلفه المد الافلاطوني المتغلغل في الثقافة الإسلامية، منذ بدء نقله وترجمة آثاره من طرف عدد من المترجمين والوراقين، طريقا موازيا لفهم حيثيات المسألة السينوية في مقابل رأي الرازي. مع أننا لا نتنكر بتاتا، ما كان يسود تلك المسائلات الفلسفية، التي دارت بين الرازي وعلماء عصره، حول تلك القضايا الفكرية والعقدية التي جرى عليها كثير من التحوير في البنى المعرفية والقاعدية لها، بفعل ما انتقل إلى المسلمين من نُقول سريانية وآرامية شابها ما شاب، من تأثيرات هرمسية وزرادشتية ومانوية.

من هنا يبدوا أن التيار الأفلاطوني المختلط بالآراء الرواقية والأبيقورية، كان أكثر حظا من حيث الإنتشار بين أوساط المجتمع النخبوي للفكر الاسلامي، خاصة مدارس الفلسفة والطب على غرار مدرسة صدر الدين الشيرازي المعروف بالملا صدرا، مؤسس مذهب الحكمة المتعالية. والذي ترسب بدوره من شروح وتوجيهات المذهب الصوفي لابن عربي، الذي خالف بدوره رأي أرسطو في الحركة [1].

---

[2] - إقبال محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، تر: حسن محمد الشافعي، الدار الفنية للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1989، ص 51.

[3] - بينس سلمون، **مذهب الذرة عند المسلمين** (علاقته بمذاهب اليونان والهنود)، نق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، دط، 1946، ص 40.

[1] - الطائي فاضل أحمد، **موسوعة الحضارة الإسلامية العربية**، المرجع السابق، ص 304.

إذ يعتقد ثلة من مفكرينا أن تاريخ النقل والترجمة، الذي شهده العصر الإسلامي الأول. يبين عن وجود إشكاليات عويصة تفصح باستمرار عن صعوبات إبستمولوجية جمة، كانت تعترض سبيل العقل الإسلامي في سبيل احتواء التراث اليوناني القديم، بدون أن تتدخل فيه تلك العناصر الأجنبية. ففي الحقيقة على حد تعبير إبراهيم العاتي " لم تواجه فلسفة من الفلسفات مشاكل وصعوبات كالتي واجهتها الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها الطويل، سواء من أهلها أو من غيرهم من الدارسين، وخصوصا الباحثين الغربيين الذين آثاروا حديثا جملة من الشبهات تتعلق بتسمية هذه الفلسفة وأصالتها وأهميتها، وبمصدرها وظروف نشأتها " [2].

وحتى تتيسر لنا معرفة الميكانيزمات التي كان تتركب منها مثل هذه الإشكالات، نضع مسألة المنهج منطلقا إجرائيا لفهم ما ساد ذلك العصر من حيوية فكرية ارتقت بحضارة الإسلام، وكذا محاولة تبيان أبرز الخصائص الحضارية التي تمتع بها عصر الرازي. من هنا فإننا نجد أنفسنا بحاجة إلى وضع مقاربات إجرائية بين المواقف المؤيدة والأخرى المفندة أو المتعارضة، بحيث تكفل لنا هذه المقاربات فهم طبيعة العلاقات المنطقية التي تربط البنى المعرفية والمنهجية لفلسفة الطبيب الرازي، في غمار تلك المواقف المتباينة.

فنحن نجد مثلا حاجة في مقاربة آراء الرازي بقرينتها لليهودي المسلم أبي البركات البغدادي (حوالي 1162م - 1231 م)، على أمل أن هذه الإمكانية المقاراباتية التي نضع من خلالها رأيي هذان العالمان. وذلك لأسباب ودوافع نراها منطقية تؤيد عزمنا في مثل هذه المقاربة المنهجية، والتي تهدف حسب رأينا إلى تحديد النمط العام، الذي يحدد تلك الخصائص العلمية والفلسفية. والتي تمكننا بدورها من الوقوف على الدلالات الحضارية، في ظل ما تناوله هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون من مسائل الوجود والخلود، وما تعلق بهما من تساؤلات، من قبيل سؤال البعث والنشور (؟) *.

---

[2] - العاتي إبراهيم، **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1993، ص 09.

* - يقول سلمون بينس: (أن إسماعيل حقّي الذي بحث في فلسفة أبي البركات قد كتب مقال بعنوان : " تطور سير الفلسفة في الإسلام " يرى فيه: أن هبة الله البغدادي، وهو الفيلسوف اليهودي الذي أسلم في كبره، قد ذهب في كتابه المسمى "كتاب المعتبر " الذي لا يزال في النسخة الخطية، إلى انتداب

ثم إن مثل هذه المقاربات الإجرائية، التي تتقاطع فيها المواقف الفلسفية بين مؤيد ومعارض، كفيلة بأن تبين لنا المنطلقات الفكرية التي ميزت ذلك العصر البانورامي، فنندفع مرة أخرى نحو مقاربة آراء الفارابي في مسألة الخلق في زمان وبين بداهة زمان الخلق عند الرازي. حيث تتجلى لنا الأبعاد الأفلاطونية، في أبهى صورها المؤثرة على العقل الفلسفي في الإسلام.

ولعل مقاربة آراء الرازي مع بعض الفلاسفة الإسلاميين، كالكندي والفارابي وابن سينا وأبي البركات، لا تخرج عن الخطة العامة التي تحددت وفقها نماذج الفكر الفلسفي؛ إذ لا تمثل المقاربة الواحدة سوى حل جزئي لمشكلة من المشكلات التي ينطوي عليها موضوع الزمان. ولسنا في هذا الصدد نزعم البتة، التأسيس لأي مقاربة من المقاربات أو ندعي ذلك في النهاية.

وإنما نحاول أن نبين من خلالها طبيعة منهج التفكير الفلسفي عند مدرستين بارزتين في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام، هما أصحاب مدرسة أطباء الفلاسفة، وأصحاب مدرسة فلاسفة الأطباء. لأن مثل هذه المباحث الجزئية، هي من قبيل المقارنة بين فيلسوفين أفلاطونيان يدخلان تحت جذر المقاربة الكرنولوجية بين شيخ الفلاسفة اليونانيين، وديدياخوس أثينا (أفلوطين / أبرقلس).

يبدوا لنا إذن، أن هذا المطلب مشروع، في ظل محاولتنا الكشف عن المظاهر العامة للتيارات الفلسفية التي كانت مرة تابعة، ومرة مناوئة لمذهب الأبدية الأفلاطوني. هذا زيادة عن تبيان الأساس العام الذي قام عليه هذا المذهب، والذي يعتقد بفاعلية الروح المطلق كما تقدمه الفلسفة الفارابية *.

آراء في العلم الطبيعي، تناقض مذهب أرسطو؛ وأن بعض نسبها المسلمون إلى أفلاطون). ينظر: بينس سلمون، **مذهب الذرة عند المسلمين**، المرجع السابق ص 79 - 80.

* - نسبة إلى الفيلسوف الفارابي (Alpharabius) عند اللاتين ، ولد " المعلم الثاني" عند العلماء المسلمين المتأخرين، في قرية وسيج بفاراب من أعمال خرسان حوالي (258 هـ / 870 م). رحل في شبابه إلى بغداد ليدرس المنطق والفلسفة على متى بن يونس، ثم إلى حران حيث تتلمذ على يد يوحنا بن حيلان. يعتبر الشارح العظيم والمقلد لأرسطو، له شروحا على المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى والثانية؛ والمغالطة أو السوفيسطيقا ثم الخطابة والشعر. وله أيضا شرح على المدخل أو (الإيساغوجي) في المنطق لفرفوريوس، وكذلك الأخلاق إلى نيقوماخوس، والطبيعيات، والسماء والعالم والآثار العلوية لأرسطو. كما حاول الفارابي الجمع بين أرسطو وأفلاطون، فعمل على تصنيف شروح على ما بعد الطبيعة. ينظر: نصر سيد حسين **ثلاثة حكماء مسلمين**، دار النهار للنشر ط01، بيروت لبنان، 1971، ص 27 - 28.

4- فرضية المقاربة كرؤية منهجية

تعتبر مسألة فيض الخير المحض في كل من فلسفتي أفلوطين وأبرقلس، من أهم مشكلات المقارنة التي ينبغي للفكر الفلسفي الإسلامي أن يفرد لها جانبا كبيرا من الدراسة المعمقة. إذ تشكل المسألة في الأساس مصدر خلاف بين مدرستين، إحداها تزعمها الفارابي، والأخرى تزعمها أطباء الفلاسفة، كان الرازي أبرز روادها. وربما يمكننا رد هذا الخلاف إلى كونه كان منهجيا بالدرجة الأولى، تمثل في اختلاف المنطلقات الفكرية التي استند عليها التعليم في كلا المدرستين. ففلسفة الفارابي نظرية بواسطة المنطق، وقد تفرد به حقا، بينما فلسفة الرازي استنباطية استنتاجية عن طريق الإختبار العملي والعقلي [1].

لكن ليست وحدها الأفلاطونية المحدثة ذات أثر على المسلمين، فيما يتعلق بمشكلة الزمان. فهناك تيارات شتى كان لها الأثر البالغ، في ظهور علماء وحكماء بارزين في التاريخ الإسلامي، كالفيثاغورية المحدثة التي كان وقعها قويا بين الأوساط العلمية. بهذا فإن ما نحاول أن نثبت صدقه حسب افتراضاتنا هذه، يستند في الأساس إلى طبيعة البحث في تشظيات فكر الرازي عبر تلك المسالك الفلسفية التي خاضها، وهي مغامرة فكرية بالدرجة القصوى تدفعنا منذ البداية إلى البحث عن مثل تلك المرجعيات الفكرية، والعقدية التي أثرت في فكره. وذلك حتى نتعرف على السمات العامة لطبيعة التفكير الفلسفي على عهد الرازي، وأقرانه من علماء وفلاسفة الإسلام.

لهذا سنأتي على ذكر ذلك عند الحديث عن أثر الفلسفة الفيثاغورية المحدثة في بلورة آراء الطبيب الرازي. غير أن هذا المعطى ليس المطلب الحقيقي، الذي نزعم أن الرازي كان رائدا فيه دون غيره، وإنما هو دليل على أهمية تلك النتائج، التي أفرز عنها صراع الفكر الإسلامي، مع تلك الفلسفات الغنوصية الرائدة آنذاك. وإنما المطلب الحقيقي هو

---

[1] - تجدر الاشارة إلى أن الفارابي يعتبر سلف لابن سينا، ومعاصر الكندي، ومحمد زكريا الرازي، الأول قال بوجود الجواهر الخمسة، والثاني قال بوجود القدماء الخمسة، والذي بسط بواسطتها فلسفة كونية خاصة، قائمة على خمسة مبادئ أزلية ومرتبطة بـ: (طيماوس) في تفسيرها الإسكندراني المتأخر. وقد كان في نظر معاصريه كما كان في نظر الأجيال اللاحقة طبيبا كفؤا أكثر منه فيلسوفا. لهذا تعرضت آراؤه الفلسفية والدينية، التي كانت تحمل أثر الأفلاطونية والغنوصية من ناحية، والمانوية من ناحية أخرى، للنقد القاسي على يد فلاسفة، كالفارابي والبيروني. ينظر: نصر سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، المرجع نفسه، ص 31. وأيضا: غالب مصطفى، **في سبيل الموسوعة الفلسفية**، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1987، ص 13.

تبيان آليات تطور التفكير الفلسفي خاصة في هذه المرحلة، والذي كان حسب الدكتور ابراهيم العاتي " متوجها بحماس نحو فكرة الجمع والتوفيق بين مختلف المذاهب والنظريات، ومن ثم محاولة الربط بين الفلسفة والدين ربطا وظيفيا، تتلاشى معه كل إمكانية للفصل بينهما، وهذا من خلال المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفي " [2].

إن الغاية واحدة ولو تعددت الأسباب، إذ ما حاولنا أن نضع في الحسبان الأثر الذي خلفته نظرية الفيض بشقيها الأفلوطيني وأبرقليسي، في كل من فلسفة الفارابي والرازي على حد سواء. فتحليلنا ينصب حول النظرية الفيضية بصفة عامة، وأثرها على الاتجاهات الكبرى للفكر الإسلامي ابتداء من معتزلة واصل وأشعرية الحسن واسماعيلية حاتم، وكذلك عند فلاسفة الإسلام. كل ذلك لوضع تصور نظري يمكن من خلاله، إعادة بناء تصور الزمان عند علماء الإسلام وفق المقتضيات الراهنية.

إننا بهذا نود ارجاع الطابع العام لفلسفته، إلى كونه كان ناتجا عن تقاطعات فكرية شتى، كانت قد ساهمت بدورها في تشكيل موقفه الفلسفي حول كثير من المسائل الحساسة كمسألة النبوة وقدم المبادئ الخمسة، وما إلى ذلك، كقوله بالدهر على طريقة أبرقلس أو فكرة تناسخ الأرواح، الخلاص الروحي [1].

وهذا ما يستوجب علينا الكشف عن حقيقة تلك المرجعيات والمصادر التي أثرت في أراء الطبيب، خاصة قوله بقدم موجودات، التي رأى أنها تمثل مبادئ قبلية لتحقق عملية خلق تلك الموجودات. وإن كنا هنا لا ننكر البتة أن الرازي قد استفاد من آراء حكماء وفلاسفة القدماء، إلا أن ثمة تصوراً رصيناً يبعث على القول: بأن هناك أصالة

---

(2) - ابراهيم العاتي، **الزمان في الفكر الاسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 86.

(1) - ولد أبرقلس في مدينة القسطنطينية حوالي (410 م) من أسرة ثرية في ليقية، وكان والده قاضيا، تعلم على يد أستاذه السكندري أليمبيدورس ثم على يد سوريانوس وبلوتارك. يقول القفطي: (كان له تصانيف كثيرة في الحكمة، منها كتاب حدود أوائل الطبيعيات، وكتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة ثلاث مقالات وكتاب (الثاؤلوجيا) وهي: الربوبية، وكتاب (تفسير وصايا فيثاغورس الإلهية)، وكتاب أبرقلس ويسمى: (ديادوخس)، أي عقيب أفلاطون في العشر المسائل، كتاب (في المثل الذي قاله أفلاطون في كتابه المسمى غرغياس سرياني)، وكتاب أبرقلس الأفلاطوني الموسوم: (باسطوخوسيس الصغرى)، وغيرها قال المختار بن عبدون بن بطلان الطبيب النصراني البغدادي: (أن أبرقلس هذا كان من أهل اللاذيقية، وابن بطلان كثير المطالعة لعلوم الأوائل وكتبهم واخبارهم غير متهم فيما ينقله). ينظر: القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، دار الكتب الخديوية القاهرة، مصر، دط، دس، ص 23. وأيضا: عطيتو حربي عباس، **ملامح الفكر الفلسفي والديني**، المرجع السابق، ص 234.

فلسفية في آرائه حول الزمان. تؤكد لنا صحة افتراضنا القائل، بأن ما ذهب إليه بأن الزمان زمانان، الأول مطلق يعرف بالدهر، والثاني نسبي يعرف بالمدة المضافة.

قد جاء بمثابة موقف فلسفي مناهض لفكرة كانت تسود الفكر الكلامي والفلسفي، حينما استشرت بالأمة الإسلامية براثن اللاهوت الذي حصر مفهوم النبوة، في إطار ضيق يقصي كل أسباب فعالية العقل الديني، ويوقفه عند حدود الجبر والعجز المسبق.

من هذا المنطلق يبدو أن هناك فعلا، أسس فلسفية أقام عليها أبو بكر الرازي نظريته الأنطولوجية، فيما يخص مبادئ الكيان (الوجود). ومن ثمة أمكنه الكشف عن أبعادها المعرفية، المؤدية إلى إثارة مشكلة الزمان في إطار قيمي يتماهى مع ميتافيزيقيا الفكر الديني في الإسلام. لأن كل إمكانية لتحديد التيارات الفكرية، التي أثرت في توجيه البحث الفلسفي عند الرازي، خاصة تصوره الميتافيزيقي لفكرة القدماء الخمسة، هي فكرة مهمة وضرورية، إذ يبِّن فيها كيف أن هذه المبادئ الأولية تفيض عن القديم الأول، وأن أول ما يفيض عن ذاته، النفس الكلية وهي علة الموجودات الأولى في الأزل حسب زعم الأوائل. وأنها تنفعل بالأول، وتفعل الوجود في الثالث بدءا بالهيولى من جهة تعلقها وتجبلها بالنفس، وهي قديمة من جهة أول مبدئها. ثم تكون الهيولى قديمة في الأزل أيضا لتجبُّلها بالنفس الموجودة بالعرض في الأشياء عبر مبادئ لا فاعلة ولا منفعلة [(1)].

من هنا، فإنه لا يتأتى لنا إمكان رصد المرجعيات، التي استند إليها الرازي في هذا الرأي، بمجرد كشفنا المباشر للخلفيات الفلسفية التي أثرت في فكره. وإنما يتأتى ذلك من خلال إعادة التساؤل حول نظرية الفيض الأفلاطونية، التي فسرت فيض الموجودات التدريجي من الواحد إلى الكثرة، عبر تجاوز مفهوم المطلق الأول إلى العناصر الأولى بواسطة ثنائية (النفس / المادة).

(1) - عطيتو حربي عباس، **ملامح الفكر الفلسفي والديني**، المرجع السابق، ص 234 - 235.

أو أن يكون الدهر سرمدا للأولى، والزمان المضاف زمانا للأجسام. أو يكون الخلاء موجودا ممكنا للمكان الجسماني، ومعينا له في جزء من أجزائه فيكون موجودا في كلا الحالتين بمحض البداهة.

إن الآراء التي اوردها علمائنا الأوائل، إن لم تكن أبدعت نظريات فلسفية خاصة بها. وإنما أثارت وبشكل فعلي كثير من التساؤلات حول قيمة تلك النظريات التي خبروها عن اليونان وغيرهم. ولعل الأجدر بنا هنا، أن نعمد في هذا السياق، إلى وضع آليات بحث وفق ما تقتضيه أهمية إشكالية الزمان، ضمن سياق التسلسل (الكرنو - معرفي) لكل من الفلسفة الأفلاطونية والمذاهب المشائية.

من قبيل المفاهيم العتيقة (الأول، الروح، النفس، العقل، المادة، الصورة، الزمان، العلة، المعلولات ...)، فمثل هذه المفاهيم المفتاحية لا زالت، ولا تزال تحظى بالاهتمام الفلسفي؛ منذ بداية التفكير الانساني على حد تعبير تد هوندرش [1].

ولئن كنا نود أن نشير الى أهم هذه الخطوط المتوازية، لهذه المفاهيم المحايثة للزمان، فإن طبيعة توظيفها داخل النسق المنهجي العام للبحث، قد يكون مسهبا في بعض الأحيان ومقتضبا أحيانا أخرى، حسب حضور المفهوم ذاته داخل خطاب الرازي.

كما أن إحصاء جميع المفاهيم المحايثة، المرتبطة بالزمان بشكل أو بآخر، إنما تجعل كل محاولة تؤول إلى الفشل. لذلك فإن الإحاطة بهذا الأمر غير ممكنة، لأن محاولتنا لا تقتضي سوى التعرض لخصائص التفكير الميتافيزيقي للرازي، باعتباره الطريق الأمثل الذي تمَّ على إثره توجيه مسار بحثنا، نحو امكانية فحص أكثر وتمحيص أشمل.

وحتى نستطيع أخيرا الحفر في بنية الإشكال العام لموضوع الزمان، فإننا نستعين بأبرز الاتجاهات التي تناولت هذا الموضوع، وذلك من خلال تحليل كل أطروحة على حدى، بحيث يمكننا أن نمسك بمعول النقد الموضوعي لندق به أيقونات العلم الطبيعي في العصر الوسيط؛ والمنبثة في آراء فيلسوفنا الميتافيزيقي.

[1] - تد. هوندرتش، **دليل أكسفورد**، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس، الجماهيرية الليبية، ج 01، ص 13.

لهذا فإن المهمة ولا شك تبدأ من كرنولوجيا مفهوم الزمان كسؤال لغوي ثم معطى ديني ففلسفي، فعلمي. بحيث لا تنتهي أسئلة الزمان إلا في أفق العلم، وإن كانت تختلف الدلالات حول المشكلة الواحدة، وداخل الخط الواحد أو بينهما ككل، بحسب العرف الفلسفي الذي ضمنه مذهب كل فيلسوف أو عالم على حدى. وبطريقة ما فإن بحثنا ليس بحاجة لأن يلتزم بإشارات متبادلة بين المداخل والمخارج، لأن البحث في الزمان يفترض إلى حد كبير، سياقا إشكاليا منهجيا، تتبلور بواسطته فاعلية حضور الوجود بالموازاة مع أبدية الروح.

أي أن الموجودات كلها لها حضورها الزماني سواء كان هذا الحضور في الماض أو الآن أو المستقبل. أما الوجود الإنساني فله حضوره الجسماني والروحاني في تمظهرات هذه الأزمن. لهذا فإن أي اتجاه فلسفي يتم الاستعانة به ليس إلا طريقا لبلوغ نتائج تخص القول بالزمان وجدل أطاريحه بين ثنايا الاثبات والتفنيد [1].

في الأخير نخلص إلى عبارة قالها المفكر ابراهيم العاتي مفادها أن : " هذه المواقف فلسفية من مشكلات هامة شغلت الفكر الإنساني زمنا طويلا، وأحسب أنها تقدم لتلك المشكلات إجابات واضحة ومحددة، مما يدل على حيوية تراثنا وقدرته على النفوذ إلى حياتنا المعاصرة ودفعها إلى الامام " [1].

---

[1] - يقول محمد إقبال: (إن الفلسفة اليونانية برغم أنها نبت غريب في التربة الفارسي، إلا أنها صارت بعد ذلك جزء لا يتجزأ من الفكر الفارسي، ولئن استخدم المفكرون اللاحقون، - على حد تعبير محمد إقبال، سواء منهم النقاد أو المدافعون عن الحكمة الإغريقية - اللغة الفلسفية لكل من أرسطو وأفلاطون، فإنهم كانوا في غالب الأمر متأثرين بمنطلقات دينية، وتلك حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار، كي يتسنى فهم الفكر الميتافيزيقي (الفارسي) بعد دخول الإسلام فهما دقيقا نافذا). ينظر: إقبال محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، المرجع السابق، ص 15.

[1] – العاتي إبراهيم، **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 52.

- **المبحث الثاني: الطبيب الرازي، نمط حياة وفكر**

مهمة عبقرية تلك التي قادها هذا العالم الطبيب، لاستبصار أفق التقدم الحضاري الذي كانت تشهده الأمة الإسلامية. فكان أنموذجا لأولئك الذين أرسو مفاهيم أصيلة لنظرية التقدم في الإسلام، وذلك في إطار حركة علمية تقودها الروح الخالصة للدين، والذي يدعو إلى الإنسانية الحقة، والكونية الشاملة في أقصى حدودهما الممكنة. فقد أبان فكر الطبيب الرازي، عن جملة من المقومات والخصائص، التي جعلت من أثاره محل إهتمام من طرف الباحثين. خاصة في مجال الطبيعيات والإلهيات [1].

فمن هو هذا الطبيب الفيلسوف ؟، كيف نشأ وأين تعلم ؟، وما هي خصائص فلسفته الطبيعية والإلهية ؟.

يرتبط إسم الطبيب الرازي بأخطر اتجاه عرفه الفكر الإسلامي، وهو الاتجاه الإلحادي على حد زعم بعض مؤرخي الفلسفة والعلم في الحضارة الإسلامية. والمشار إليه في أبحاثهم على أنه ظهر إبان الفترة الممتدة ما بين القرن الثالث والرابع هجريين، الموافق للتاسع والعاشر ميلادي (04/03 هـ - 09/08 م).

كما سيمثل أنموذج الرازي الطبيب أحد روافد ذلك التيار العلماني الذي تجرد لمجابهة التقليد، الذي تم توطينه من طرف التيارات الرجعية في العصر العباسي الأول والثاني. إذ يمكن الإشارة في هذا السياق، إلى التأكيد الذي قدمه الدكتور محمود زقزوق في معرض تقديمه لكتاب: (دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي). والمتمثل في أهمية المبادئ السمحة التي أقرها الإسلام، والتي أدت بطبيعة الحال إلى تنوير المسلمين.

حيث قام المفكر بالدفاع عن هذه الأطروحة من منطلق البعد الإنساني، المتعالي عن كل عرقية أو قومية أو أيديولوجية. يقول في معرض أطروحته: " لقد تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان صقلا ذاته المفكرة، استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر. وقد كان لهذا الموقف الصريح للإسلام اتجاه العقل، أثره العظيم في صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية " [2].

---

[1] - العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 93.

[2] - زقزوق محمود حمدي، **دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي**، مكتبة وهبة، عاصدين، قطر، ط01، 1984، ص 11.

لهذا ستكون آراء هذا الطبيب الفيلسوف الكلامية والفلسفية، خاصة قوله في القدماء الخمسة محور الصراع الذي نشب بينه وبين العلماء والفلاسفة، كما ستمثل آرائه في الإلهيات والطبيعيات أساس فلسفته الميتافيزيقية التي انحرفت بشدة عن مقولة القديم الواحد، المتمركزة داخل ميتافيزيقا علم الكلام القديم. والتي استحوذت على موضوعات الطبيعة بصفتها من توابع العلم بالإلهيات، ووضعها في سياق تبرير الألوهية والتوحيد لا غير.

إن بحثنا يغلب عليه الطابع التحليلي، من حيث إيراد أبرز المرجعيات الثقافية التي تأثر بها الطبيب الرازي. حيث تبدوا هذه الأخيرة في الغالب العام، مرجعيات فكرية لا تعود إلى معين واحد، أو تيار محدد بعينه. لا لشيء بطبيعة الحال، إلا لتنوع مخلفاته الفكرية، من كتب ورسائل فلسفية وعلمية منها ما عثر عليه ومنها ما ضاع بين دهاليز التاريخ.

ولأن أفكار الفيلسوف الطبيب كانت نتاج مشروع كوني، ساهم استراتيجيا في تأصيل ما يعرف في عالمنا المعاصر بالفكر العلمي الحر، وكذا مواقفه الفلسفية التي كانت تحاك داخل دواليب الدور الحضاري. فأنه من الضرورة بما كان التعرض للإطار العام، الذي تشكلت فيه تلك الروح العلمية التي تمتع بها فكره. وذلك من خلال محاولتنا إبراز دور الإسلام والمسلمين (دين / ثقافة / سياسة)، في تنوير الطريق أمام الفكر العلمي والفلسفي عامة في الحضارة الإسلامية.

إننا حين نقارب أراء الرازي في الزمان، بتلك الآراء الفلسفية والنظريات العلمية القديمة أو الحديثة. فإن ذلك لا يعني بأننا نحاول الإدعاء، بأننا سنكشف عن حقيقة ما أو اننا بصدد منجزات فكر ما أو عصر ما يقتضي منا تبرير مشروعية هذا الفكر أو ذاك، أو أن نمايز بين عصر وآخر. وإنما نحاول الوقوف على الخط الناظم لتطور العقل النقدي والفكر التحرري الذي انبعث من ترانيم سؤال الزمان في العصر الكلاسيكي للإسلام، في مشهد متجدد يعبر عنه الفكر المعاصر بجدل الكينونة والزمان، أو ما يعرف هيدغيريا بالوجود هنا (Dazien) [1].

---

[1] - يقول هيدغر: (إن ما يحدد الإنسان جوهريا كدازاين، هو الإنوجاد، أي من واقع أن يكون خارج ذاته، وأن يكون له بنية تخارجية، وذلك بعكس الذات الحديثة المغلقة على نفسها). ينظر: داستور فرنسواز، **هيدغر والسؤال عن الزمان**، المرجع السابق، ص 06.

1- من هو الطبيب الرازي (؟)

يعتبر الرازي الطبيب أحد أولئك العلماء الأفذاذ، الذين انغمسوا في ثقافة عصرهم انغماسا، وتشرب فكرهم بمختلف التيارات والمذاهب الفكرية حينها. فتلاقحت عقولهم بمعارف عصرهم، حتى أمسى تنوع فكرهم دليلا على مدى تطور حضارتنا الإسلامية. ويمكن إرجاع الأسباب إلى المناخ الإجتماعي والثقافي السائد آنذاك وبفعل الإنفتاح المتنامي على الثقافات الأخرى (الهندية والفارسية واليونانية)، مما أدى في النهاية إلى تبلور تيارات علمانية، كانت مناهضة للتيارات الأصولية، والتي استأثرت بالسلطة الدينية والسياسية آنذاك، وهو ما كان بالفعل بين علماء الدين الأصوليون وبين المعتزلة، في أول مجابهة بين قطبي الفكر العقدي [1].

ولعل خير بيان يمكن الإستناد إليه لمعرفة مدى رقي الحياة الفكرية والثقافية، التي عاش في كنفها الطبيب الرازي ما نجده في دراسة فلسفية كان قد قدمها الأستاذ ابراهيم العاتي: (مشكلة الزمان في الفكر الاسلامي)، والتي أوفرها لبحث أهم الإشكاليات الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

حيث تطرق فيها إلى دراسة عدة جوانب لها علاقات متداخلة بالحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، السائدة في عصر الازدهار الإسلامي. كما بيَّن من خلالها الأطر العامة التي كانت تغذي الروح الفلسفية حينها. فقد استقطب العاتي على مدار فصول تلك الدراسة، ابرز الآراء والنظريات الفلسفية، لأهم ثلاثة شخصيات إسلامية تميزت بالروح النقدية. وهم الشاعر أبو العلاء المعري، والطبيب الرازي، والشيخ الرئيس ابن سينا [2].

---

[1] - اشتهر الرازي في عصره بدفاعه عن حق الاجتهاد، وبحملته على المتعصبين المقلدين من البرانيين، عبيد الحروف لا طلاب المعاني. الذين إن سئلوا عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم بذلك. ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد انكتام. وإنما أوتوا في هذا الباب من طول الإلف لمذهبهم، ومر الأيام والعادة. واغترارهم بلحى التيوس المتصدرين في المجالس، يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات. وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان، وبرواياتهم الأخبار المتناقضة، والأخبار الصحيحة. فمنها ما يشكل معناها، ومنها ما يقع فيه النسخ. فأما ما يشكل معناها فكثيرة ومن لا يعرف معانيها يقدر فيها التناقض، ومنها ما يقع فيها الزيادة والنقصان ويوهم فيها المحدث ويغلط. ينظر: الرازي أبو بكر بن زكريا، **الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس**، تح: مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية مركز تحقيق التراث، القاهرة، مصر، ط 01، ص 83 - 84.

[2] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق، ص 19.

كما تكشف لنا الدراسات المفردة للرازي، أنه كان ممن انخرطوا في عصرهم، فعملوا على مقارنة الأديان والمعتقدات حيث تناولوا أفكار النحل والملل؛ بالتحليل الموضوعي والدراسة النقدية الشاملة. فقد كان حسب عديد من المفكرين المعاصرين، بحق من رجال الفكر الذين اهتموا بعلم مقارنة الأديان الذي ازدهر في ذلك العصر الفريد خلاف العصور السابقة عليه. ذلك أن الفكر الديني الجديد - يقصد الإسلامي - يتميز بالانفتاح على أكثر من ميدان لاهوتي، تفاعلت مرجعياته ومركباته في الحاضرة الإسلامية (اليهودية / المسيحية / الثنوية).

إذ يذكر لنا جورج زيدان في كتابه (اللاهوت العربي)، بأن المؤلف الموسوم بـ: (مقارنة الأديان) للدكتور أحمد شلبي الذي كان أحد كتبه الاربعة المشهورة. والتي أشار فيها الى أن " من مفاخر المسلمين انهم ابتكروا علم مقارنة الأديان، لأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي اعترف بالأديان، وأن الأديان السابقة ما كانت لتفعل ذلك، إذ لم يعترف أي دين قبل الإسلام، بالأديان الأخرى ... من هنا لم يوجد علم مقارنة الأديان قبل الإسلام غير أن علم المقارنة خفي على نحو غريب، لأن المسلمين في عصور الظلام، قد أهملوا مقارنة الأديان لسبب أو لأخر. لذلك لم يستمر المشروع اللاهوتي الاسلامي، ليعود في العصر الحديث مع أحمد شلبي على حد قول المفكر جورج زيدان " [(1)].

غير أن الطب والفلسفة هما المجالين الأبرز والأهم في تاريخ الرازي. إذ لا تزال العديد من الموضوعات والمشكلات التي طرقها الطبيب الفيلسوف حبيسة رسائله وجوامعه، الموجودة أو المفقودة الى غاية يومنا هذا. وفعلا لا تزال هناك الكثير من القضايا والمسائل تذعن في حاضرنا بالتجديد في إطار النقد الموضوعي، للظواهر الإنسانية [(2)].

إذن يعتبر الطبيب أحد أبرز النماذج التاريخية، التي تميزت سيَّرهم الذاتية والمهنية بخصال إنسانية رفيعة. وذلك باعتراف أبرز مؤرخي التاريخ في الإسلام، كابن خلكان وهو المتفرد في تاريخ السير والتراجم. والذي أخبرنا

[(1)] - زيدان يوسف، **اللاهوت العربي**، المرجع السابق، ص 26.

[(2)] - يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام**، المرجع السابق، ص 31 .

بأن التاريخ لم يوف الرازي الطبيب حقه من الإهتمام، فهو " إمام وقته في علم الطب والمشار إليه في ذلك العصر وكان متقناً لهذه الصناعة حاذقاً فيها، عارفاً بأوضاعها وقوانينها تُشَدُ إليه الرحال لأخذها عنه " [1].

بالإضافة إلى ذلك، يشد انتباهنا ما يذكره الزركلي في وصفه لشخصية الرازي، على غرار صاحب (وفيات الاعيان): " كان الرازي دؤوبا مواظبا على القراءة والكتابة، منكبا على تلقي العلم عمن سلفه ومنشغلا بإجراء تجاربه الخاصة " [2].

وهذا ابن النديم يقول عنه في الفهرست : " كان أوحد دهره وفريد عصره، قد جمع المعرفة بعلوم القدماء وسيما الطب " [3].

2- الرازي كنيته، مولده ووفاته

يكنَّى أبو بكر بن زكريا الرازي في المعاجم والموسوعات، بالطبيب الفيلسوف. كما يطلق عليه في الأوساط اللاتينية اسم (Rhazès) أو (Razès) [4].

هو عالم وفيلسوف إسلامي له من المكانة في التاريخ الاسلامي، ما جعل المؤرخين كابن أبي أصيبعة يلقبونه بجالينوس العرب. حيث اختص الطبيب الرازي بهذا اللقب دون غيره من علماء المسلمين، بحكم شهرته الذائعة في صنعة الطب أولا، وفي نظرته الموسوعية لعلوم زمانه ثانياً.

كما يعتبر الرازي الطبيب أبرز علماء الإسلام احتواءً لتراث جالينوس اليوناني. فكان الرازي أولى بأعمال جالينوس نفسه، حتى قيل إن الرازي قد زاد للطب الشيء الكثير، حين أطلق نقده في الشكوك على فاضل الأطباء

---

(1) - ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1972م، ص 207.

(2) - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 321.

(3) - النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 305 – 306.

(4) - جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان 2006، ص 316.

اليونانيين كلاوديوس جالينوس، المعروف عند الغرب اللاتيني بـ: (Claudius Galenus) أو (Claud Galien)[1].

وُلِدَ الرازي الطبيب في مدينة الرَّي، وإليها انتُسِب، وهي مدينة تقع على بعد ستة كيلو مترات جنوب شرق طهران، عاصمة جمهورية إيران حاليا. والري هي احدى ثغور بلاد فارس قديما، تقع في منطقة تسمى بلاد الجبل *. وقد كان مولده بها سنة (250 هـ / 854 م)، وتوفي فيها عام (313 هـ / 925 م) أو عام (323 هـ / 935 م) حسب رواية للبيروني.

حيث يحدثنا هذا العالم عن أبي بكر الرازي بقوله: " مولده بالري لغرة شعبان عام (251 هـ)، وأنه توفي بها لخمس مضت من شعبان (313هـ) "[2]. كما يذكر الشيخ محمد رضا الحكيمي في كتابه: (أذكياء الاطباء)، أن الرازي توفي سنة نيف وتسعين ومائتين أو ثلاثمائة وكسر، وقال: والشك مني[3].

أما صاحب عيون الأنباء فقد أورد تاريخين مختلفين لوفاته، أولهما نقلاً عن الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار والذي ذكر تاريخ وفاته. حيث ذهب إلى القول: " بأن الطبيب الرازي، قد توفي سنة نيف وتسعين ومائتين

---

[1] – ولد جالينوس حوالي (129 م أو 131 م) في بارغما، وذكر بعض المؤرخين وفاته سنة (201 م) في روما. كتب في المنطق واللاهوت والفلسفة وجميع فروع الطب. ينظر: موالدي مصطفى وآخرون، **أبحاث المؤتمر السنوي الثالث والعشرين لتاريخ العلوم عند العرب**، منشورات جامعة حلب، دط، 2007، ص 132. وأيضا: طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 256.

* - ذكرت دائرة المعارف الإسلامية، في المجلد الثامن (08) أن الري هي راغا (Ragha) القديمة وتقع أطلالها على مسافة خمسة أميال من جنوب الجنوب الشرقي من طهران فتحا العرب وتوطد سلكانهم فيها بين السنة الثامنة عشرة و الرابعة و العشرين للهجرة أي (639 – 644 م). ينظر: الطائي فاضل أحمد وآخرون، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، (علم الكيمياء عند العرب)، المرجع السابق، ج 01، ص 285.

[2] - عطية أحمد عبد الحليم، **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، القاهرة، مصر، 1991، ص 259.

[3] - قال عبيد الله بن جبريل: (إن الرازي عاش إلى أن لحقه أبو الفضل محمد الخطيب ابن العميد، وزير ركن الدولة البويهي. واستنادا إلى صاحب بن عباد والمعروف بأبي القاسم اسماعيل الطالقاني وزير بني بويه، الذي كان سبب إظهار كتابه المعروف باسم: (الحاوي)، لأنه كان قد دون بالري بعد وفاته، فخطبه لأخت أبي بكر، وبذل لها دنانير كثيرة حتى أظهرت له مسودات الكتاب. فجمع تلاميذه الأطباء الذين كانوا بالري حتى رتبوا الكتاب، وخرج على ما هو عليه من الإضطراب). ينظر: الحكيمي محمد رضا، **أذكياء الأطباء**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 246.

أو ثلاثمائة للهجرة، بينما التاريخ الثاني؛ فقد ورد نقلاً عن ابن معروف. فحواه أن الرازي توفي سنة عشرون وثلاثة مائة للهجرة (320 هـ) " [4].

في هذا السياق الذي عقدناه حول تاريخ ميلاد ووفاة عالمنا الجليل، نلاحظ مدى اختلاف المؤرخين حول تاريخ وفاة هذه الشخصية العلمية الفذة. فقد أشار المفكر عبد الرحمن بدوي إلى ملاحظة جديرة بالإنتباه، مفادها أن الدراسات الإستشراقية الحديثة، والتي عنيت بالتراث الإسلامي. قد حققت تقدما ملحوظا منذ وقت قريب في ضبط تواريخ عدة شخصيات إسلامية من علماء وحكماء وأطباء. كان أبرزها تحقيق قام به المستشرق بول كراوس (Paul Eliezer Kraus) (1904 - 1944) *، الذي ذكر لنا التاريخ الدقيق لوفاة الرازي.

حيث اعتبر هذا الإنجاز امتيازا علمياً جدير بالتقدير، كان قد حاز عليه يوليوس روسكا (Julius ferdinand Ruska) (1867 - 1949)، بكل جدارة في مجال التحقيقات التراثية للعلم والعلماء [1]. بل وقد شكل ذلك الإكتشاف نقلة نوعية في تاريخ هذا العالم الجليل، حيث أدى هذا الكشف العلمي إلى فهم كثير من الأسئلة، التي كانت لا تزال إلى وقت قريب مبهمة في تراثنا العربي والإسلامي، خاصة التراث العلمي والفلسفي للرازي الطبيب.

---

(4) - وجدي محمد فريد، **دائرة المعارف الإسلامية**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج9، ط3، 1971، ص 451.

* - ولد بول كراوس في (1904) في مدينة براغ (عاصمة تشيكوسلوفاكيا)، وقد كانت جزءا من الأمبراطورية النمساوية حتى عام (1922)، سافر الى فلسطين حيث أمضى فترة في مستوطنة إسرائيلية (كبوتز)، التحق بجامعة ألمانيا عام (1928) عمل إلى جانب أستاذه يوليوس روسكا في أبحاثه حول كيمياء جابر بن حيان، حيث أنجز بحثا بعنوان (تحطم أسطورة جابر بن حيان)، ثم سافر إلى فرنسا بعد أن هدده النظام النازي في عام (1930) أين قام بالتسجيل في جامعة السوربون للحصول على الدكتوراه برسالة (كيمياء محمد بن زكريا الرازي)، ويذكر بدوي أن كراوس قد انجز هذه الرسالة الا انه لم يناقشها، ويؤكد لنا المفكر انه رآها بنفسه. كما نشر المستشرق رسالة أخرى بعنوان في (فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي). ينظر: بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 464.

(1) - كان لاكتشاف كتاب (سر الأسرار) لمحمد بن زكريا الرازي، الطبيب الكيميائي العظيم، أثره في توجيه روسكا إلى البحث في كيمياء الرازي بخاصة والكيمياء عند العرب بعامة. فكتب عن كيمياء الرازي الأبحاث التالية: الرازي بوصفه كيميائيا، في مجلة (الكيمياء التطبيقية) ومقال آخر هو: في الوضع الراهن للأبحاث حول الرازي، في مجلة (مخطوطات تاريخ العلم) ومقال آخر بعنوان: كيمياء الرازي، في مجلة (الإسلام). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 03، 1993، ص 290.

من هنا يبدوا لنا البحث في سيرة هذا الطبيب الفيلسوف، مرتبطا بشكل أو بآخر بما توصل إليه هؤلاء المستشرقين منذ فترة وجيزة، وهذا ما جعلنا مبدئيا نعتمد على بعض تلك الدراسات التي ساهمت في إثراء معرفتنا حول العديد من الشخصيات الإسلامية البارزة في تاريخ العلم في الإسلام، أبرزها هذه الشخصية.

وبالتالي استجلاء كثير من الغوامض التي لا تزال تحوم حول معرفتنا الجيدة بماضي حضارتنا، والتي تحول دون وقوفنا على جملة الدوافع التي دعت الرازي إلى تبني مثل تلك المواقف العلمية والفلسفية الجريئة، التي حاولت تجاوز أنطولوجيا علم الكلام القديم. ومواقفه النقدية التي كانت تسعى وراء تصويب القول في مسألة القدم، كمسألة أنطولوجية لها تداعياتها الخطيرة على مختلف جوانب الحياة الإسلامية (دينيا وإجتماعيا وثقافيا).

إذ يمكن النظر في طبيعة المواقف التي تبناها هذا الفيلسوف، على سبيل المثال لا الحصر على أنها المروق بعينه عن جادة التفكير الفلسفي عند مفكري الإسلام في القرن التاسع للميلاد. ويمكن لمس هذا الواقع المعلب في ظل الحملة الإستشراقية التي شنها الفكر الغربي على تراثنا استنزافا لمكنوناته، وتحويرا لغاياته [(1)].

بالإضافة إلى ذلك، فإن ما جرى تأكيده على لسان جورج طرابيشي، بخصوص ما ذهب إليه بدوي عبد الرحمن من خلال تلك الملاحظات نقدية، التي حاول بفضلها تغيير نظرة الباحث العربي، وتوجيه تركيزه اتجاه الكثير من أعلام الحضارة الإسلامية المغمورين؛ بحيث يعاد تصحيح الصورة المشكلة لحقيقة هؤلاء العلماء والفلاسفة. وهو ما يحيل الأجيال العربية الجديدة والمستقبلية، إلى ضرورة إعادة النظر في الأحكام التي صدرت بحقهم، وهذا ما

[(1)] - يُعد المستشرقون الهولنديون أول مَنْ مهد الطريق للعناية باللغة العربية ومخطوطاتها، فمؤسس النهضة الإستشراقية في هولندا إربانيوس (1584-1624 م) صنَّف كتاباً في قواعد اللغة العربيَّة واللاتينيَّة صدر سنة (1613 م)، كما نشر كتاب العوامل المائة في النحو للجرجاني (1615 م) واهتم تلميذه جوليوس (1596 - 1667 م)، بجمع المخطوطات لمكتبة جامعة ليدن، في أثناء فترات إقامته الطويلة في المغرب العربي وآسيا الصغرى.

أمَّا المستشرقُ الهولندي دي كوننج (1851- 1925م)، فقد اعتنى بالطب عند العرب، فترجم منتخبات من أعمال أبي بكر محمد بن زكريا الرازي صدرت سنة (1894م)، ومختارات من موسوعة القانون لابن سينا، وثلاث رسائل في تشريح الأعضاء ومقالة في الحصى المتولدة في الكلى والمثانة سنة (1896 م) وثلاث رسائل في التشريح للرازي سنة (1903 م). ينظر: وجدي محمد فريد، **دائرة المعارف الإسلامية**، المرجع نفسه، ص 452. وأيضا: بدوي عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ص 82.

أكده طرابيشي بخصوص استفادة المفكر عبد الرحمن بدوي، من الحقائق التي توصل إليها المستشرقون ضمن مؤلفه: (معجم الفلاسفة).

حيث أن هناك تواريخ كثيرة لميلاد ووفاة كثير من الشخصيات العلمية، تم التحقق منها بفعل ما عثر عليه علماء الغرب من مخطوطات في خزائنهم ومكتباتهم. والمثال بيّن أمام العيان، إذا ما حاولنا استجماع ذلك الخلاف التاريخي الذي قام حول تاريخ وفاة الرازي، والمحدد حسب قوله: "كانت وفاته، إما (315 هـ / 925 م) أو (320 هـ / 932 م) "[1].

لا شك إذن أن من النقاط المهمة، التي يمكن أن يفصح عنها اختلاف المؤرخين وعلماء المسلمين حول تاريخ ميلاد الرازي أو وفاته، هي الوقوف على ما انتهى إليه المفكر بدوي إزاء مسألة تحديد التاريخ الحقيقي لوفاة الرازي الطبيب. حيث اعترف بأن هذا التاريخ هو اكتشاف علمي حقيق بالتقدير والإشادة، بحيث كان للاتجاه الاستشراقي السبق في ذلك، أين تولى فيه مهمة التحقيق منذ تاريخ ظهور أول كتب الرازي الطبية والفلسفية. والتي اشتغل في تحقيقها وترتيبها بالأخص بول كراوس، الذي كان أستاذا للمفكر بدوي أيام شبابه في الجامعة.

حيث يذكر عبد الرحمن بدوي أنه استطاع، أن يعثر على تاريخ الخامس من شعبان سنة (313 هـ) الموافق للخامس والعشرين من شهر أكتوبر سنة (925 م)، مدونا في ترجمة يوليوس روسكا، وهي مجموعة من الفقرات المقتبسة من مخطوط عربي موجود بمكتبة (ليدن) الهولندية. والتي صدرت بدورها عن مجلة إزيس (Isis) بتاريخ: (1922 م)[2].

[1] - جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 316.

[2] - عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني**، المرجع السابق، ص 82.

كما يمكن العودة إلى هذا التاريخ في مقالة للأستاذ ألبير زكي إسكندر، كان قد ألفها في مجلة المشرق سنة (1960 م) بعنوان : (تحقيق في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب)، وذلك استنادا إلى مراجعة قام بها لفهرست مؤلفات الرازي لصاحبه ابن النديم [3].

ويكفي أن نعترف ها هنا، بفضل المستشرق سلمون بينس (Pines)، الذي بيَّن في كتابه مذهب الذرة عند المسلمين. " بأن الرازي المعروف باسم (Rhazes) عند اللاتين، له مكانة عظيمة عند علماء الغرب ومفكريها - إذ يقول بينس - هو مشهور عندنا خلافا لأيران شهري، من اكبر مفكري الاسلام وعباقرته. ولا أستطيع هنا بيان تأثيره كطبيب من أكبر أطباء الإسلام، وكفيلسوف وعالم بالكيمياء، وكملحد كبير. حتى لو أني أردت أن أبين ذلك باختصار " [1].

على كل حال، فإن الغاية التي نرغب في بلوغها من خلال التعرض لمسألة اختلاف تواريخ ميلاده ووفاته أو مواقيت سفره وإقامته، إنما هي غاية منهجية تدعونا إلى أن نأخذ بعين الاعتبار، الدور الأنثروبولوجي الذي لعبه المستشرقون في إحياء تراثنا الإسلامي. وهو الدور الذي يحيل إلى إمكانية معرفة جزء من تراثنا وقراءة الآخر له، وإلى ضرورة نقد معرفتنا بالتراث الإسلامي معرفة علمية، لا مجرد الوقوف على تخومه، والشدو بأطلاله.

3- نشأته وتعليمه

نسعى من خلال هذا العرض المقتضب للحياة الفكرية في العصر العباسي الأول، تبيان مدى تبلور آراء الرازي ضمن أهم المرجعيات الكبرى للفلسفة الإسلامية آنذاك، وذلك حتى نتمكن من وضع خطاطة مبدئية تحدد لنا مؤشرات تعليم الرازي وتطور ملكاته العقلية والنفسية. بحيث يمكن من خلالها تحديد الإطار العام الذي يوجه البحث نحو سياقات إشكالية أكثر لصقا بالقضية وأكثر تحديدا للمسار الفلسفي عند الرازي.

[3] - ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 305.

[1] - بينس سلمون، **مذهب الذرة**، المرجع السابق، ص 36.

من هنا فإنه لا يعوزنا، ونحن بصدد التعرض في بحثنا إلى ظروف نشأته وتعليمه، أن نضع في الحسبان بأننا بصدد التعريف بأحد أبرز الشخصيات الفكرية، التي كانت رائدة علميا وفلسفيا في القرن الرابع هجري، باعتبار أن ظروف نشأته وتعليمه تمثل جانبا من جوانب (القضية والمسار) في ظل طرحنا للسؤال التالي: كيف ساهمت هذه الشخصية في وضع أيقونات العقل النقدي، إبان ما يطلق عليه مفكرينا العرب، بعصر التنوير الإسلامي ؟.

في البداية يبدوا لنا موقف الدكتور ابراهيم العاتي، واضحا من ثقافة العصر العباسي عامة، وهو موقف يشير إلى ظاهرة تنوع روافد هذه الثقافة، خاصة في العصر الأول والثاني للدولة العباسية. فالعاتي يحيلنا على أبرز الإرهاصات التي أدت إلى تبلور الروح العلمية في الحضارة الإسلامية. وهي روح كان لها أصالتها بين الأوساط الدينية في البداية ثم انتشرت بشكل طردي بين الأوساط الفكرية، مما قاد المسلمين نحو العالمية والكونية.

بحيث يرى الأستاذ العاتي أن ذلك الإزدهار والتطور، يعود لعدة أسباب، أبرزها كان إرساء قواعد قيمية من لدن فقه الإجتهاد والعمل؛ الذي أدى إلى ظهور مناخ مناسب لانتشار المناظرات الجدلية. والتي ظهرت في البداية في شكل الحوارات العقائدية مع أوائل المعتزلة [(1)].

كما أن الشواهد التاريخية لا تزال تثبت لنا، على حد تعبير الأستاذ محمود حمدي زقزوق، أن كثير من المسائل الفكر والعلم " لم تسجلها الكتب، ولا التواريخ، ولم تشهد لها التجارب. إذ لا تزال محط نظر ودراسة في فكرنا العربي المعاصر " [(2)].

---

(1) - ميز الفارابي بين ثلاثة اصناف من الناس كثيرا ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم، إذ يقول: (السامعون ثلاثة: المقصود إقناعه والناظر، والحاكم) ... والناظر إما ان يكون خصما مناصبا للقائل في القول، الذي يقصد به إقناع السامع عائقا له عن ان يقنعه فيه. أو يكون خصما في الظاهر يتعقب ما يقوله القائل، ويستقصي عن ما يأتي به، وقصده في الباطن ليزداد قوله عنده إقناعا. وتكون الكلمة الاخيرة للأستاذ (العالم)، الذي يسميه الفارابي (الحاكم) ومن شريطة الحاكم، أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعا من أقاويل الخصمين. ويرى الأستاذ أن هذا النص على جانب خطير من الأهمية، حيث يكشف لنا عن الدور الخطير الذي تلعبه المناظرة، كوسيلة معرفية هامة جدا في العملية التعليمية. ينظر: حربي خالد، **الكندي والفارابي (رؤية جديدة)**، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط01، 2003، ص 78.

(2) - زقزوق محمود حمدي، **دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي**، مكتبة وهبة، عاصدين، قطر، ط 01، 1984، ص 11.

إلاّ أن ما عثر عليه من مناظرات علمية ودينية، كفيل بأن يدفعنا للاعتراف ولو مبدئياً، عن مدى تقدم الوعي الفكري والعلمي عند المسلمين، خاصة في مجال العلم الطبيعي. لهذا تعتبر المناظرات الكلامية من أبرز الفنون التي ظهرت إبان عصر الرازي، بل وتعتبر تلك المناظرات كفيلة بأن تكون مدخلا منهجيا، يمكن الباحثين في التراث العلمية والفلسفي للمسلمين. ومن تشكيل صورة تقريبية وواضحة حول بنية النظريات التي تناولها علم الكلام القديم، خاصة المعتزلي والأشعري والإسماعيلي، اعتباراً منا أن هذه الفرق قد شكلت مناقاشاتها الفكرية والعقدية، منتهى أفق ما بلغه العقل الكلامي نظرياً.

وبطبيعة الحال، لم يكن الطبيب الرازي بمنأى عن هذا المناخ العقدي والفكري المتنوع، فقد ورد في تصدير لجورج طرابيشي، كان قد ضمنه كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي. أن الرازي الطبيب كان أحد أبرز المناظرين في عصره وأنه كان بحق شخصية فذة يجب أن نحيطها باهتمام خاص، حيث قال: " لقد جاءت شخصية الرازي في حد ذاتها نموذجاً مكتملاً عن أدب المناظرات الذي ازدهر في القرن الرابع الهجري " [1].

إلى هنا يمكننا القول، إن أبأ بكر بن زكريا الرازي الطبيب، عالم جليل بحق، منخرط بشكل فريد في مسائل علم الكلام وعارف بخبايا الفلسفة. وإن لم يكن عند أوائل المؤرخين الإسلاميين متكلما بصورة صريحة، غير أن آرائه تثبت أنه تأثر بكثير من الآراء الكلامية، خاصة آراء المعتزلة. حتى أن عدة مفكرين معاصرين على رأسهم محمد عمارة، وعبد الرحمن بدوي وغيرهم، يذكرون في جملة تصنيفهم لطبقات المعتزلة، أن الرازي يندرج ضمن الطبقة الثانية عشر. وذلك حسب ما ورد في كتاب (شرح العيون)، لأبي السعد المحسن بن محمد كرامة الجشمي البيهقي (ت 494 هـ) [2].

---

[1] - الرازي أبو حاتم، **أعلام النبوة**، تح: جورج طرابيشي، المؤسسة العربية للتحديث، دار الساقي، ط1، 2003، ص 10.

[2] - أبو القاسم البلخي وآخرون، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد السيد، الدرا التونسية للنشر، تونس، دط، 1974، ص 391. وأيضا: بدوي عبد الرحمن، **مذاهب الاسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، د ط، 1997، ص 44.

وقد نجانب الصواب في هذا الرأي إلى حد بعيد، إذا ما حاولنا أن نقارن بين النزعة العقلية التي تميز بها الرازي وبين ما ورد عند المعتزلة بخصوص نظرتهم حول فاعلية العقل. هذا ما لا يدع شك من أن الاتجاه العقلاني قد عرف طريق تطوره داخل الحضارة الاسلامية، عن طريق علم الكلام المعتزلي، وأنه نشأ أصلا على إثر ذلك الصراع الذي نشب منذ لحظة التدوين والترجمة كما سبق الإشارة إليه.

كما أن هذه الازدواجية التي تميز بها الفكر الإسلامي في هذه المرحلة خاصة، شكل في رأينا منبعا ثقافياً هاما استلهم منه المسلمون الشيء الكثير، حيث نلمس بوادر تطور العقل الفلسفي عند المسلمين ضمن عقلانية دينية منفتحة على الآخر. معتمدين في ذلك على نزوعهم الفطري نحو عقلنة الموجودات، في ظل إيقاف العقل على حدود الدين.

يقول الرازي: " ينبغي أن يكون للناظر في كتبنا هذه، حظ من الكلام الجدلي، لأنه إن لم يكن له ذلك لم يكد يبلغ أقصى نهايتها ولا يكمل نفعه بها. بل إن من لم يعن بالأمور الطبيعية، والعلوم الفلسفية، والقوانين المنطقية فهو متهم في علمه، ولا سيما في صناعة الطب "[1].

أما نشأته التعليمية، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة في جزئية مهمة، كان قد أفردها لحياة الرازي. يقول فيها: " إن نشأة الطبيب الرازي، تبدأ من أول تلقيه تعليمه الأول بمسقط رأسه في مدينة (الري)، حيث تلقى فيها العلوم الطبية والفلسفية. وتنتهي إلى ما بعد إصابته بداء الماء الأزرق، الذي أصاب عينيه في أواخر حياته، حيث أصيب بكف البصر "[2].

---

[1] - عن اسم الطب عند اليونانيين (إياتريكي)، واسم الطبيب عندهم (إياتروس)، واسم الطب عند اللاتينيين (ميديكو) أي دواء. واسم الطبيب في اللغة اللاتينية (دكتور)، وهي: إما من (دوتشبو) اللاتينية بمعنى اعلم، وإما من اليونانية (ذي دكتور) بمعنى المنتسب الى التعليم أي المعلم والعالم. وكلها من معاني المعرفة، ومما تتفق فيه اللغات في التسمية. ومن هذه اشتقت الأسماء الإفرنجية. واسمه عند العرب (الطِبُّ) بتثليث الطاء، وهو بمعنى الحذق والمهارة، فيقولون: فلان (طِبٌّ بالأمور) أي: يسوسها بتلطف ورفق. ويعرفه الفارابي في الاصطلاح: صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة تحفظ بها الصحة. ينظر: المعلوف عيسى اسكندر، **تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، القاهرة، مصر، 2014، ص 29 - 30. وأيضا: لبيب عبد الغنى مصطفي، **منهج البحث الطبي**، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دط، 1996، ص 38.

[2] - الرازي أبو حاتم، **أعلام النبوة**، المصدر السابق، ص 10. وأيضاً: الرازي أبو بكر الرازي، **رسائل فلسفية (مضاف إليها قطعا من كتبه المفقودة)** نق: بول كراوس، تح: لجنة احياء التراث العربي، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط 05، بيروت، لبنان، 1982، ص 271.

وفي إشارة أخرى كان أدلى بها ابن أصيبعة ،حول هذه الشخصية تفيد أن الرازي، كان طبيبا حاذقا دون أن يرقى إلى مصاف المتكلمين والفلاسفة. وأن هذا الأخير كان صاحب سيرة غزيرة، من حيث المبتكرات والأبحاث، عظيم الشأن في علم الطب (ينظر: الملحق رقم 02) [3]. منكرًا عليه نبوغه في الكلام والفلسفة، لأنه ابتدع لنفسه مذهبا خاصا، كان محض هرطقة وجدل *.

غير أن ما ذكره ابن النديم محدثا عنه، يثبت نبوغ الرازي فلسفيا وعلميا، حيث يقول: " ما دخلت عليه قط إلا رأيته ينسخ، إما يسود أو يبيض. وكان في بصره رطوبة لكثرة أكله للباقلّى، وعمي في آخر عمره " [1].

بالرغم من ذلك فإننا نتحفظ نوعا ما، حول هذا الرأي الذي يقدمه لنا ابن أصيبعة، حول آراء الرازي خاصة تلك الموسومة بالطابع الفلسفي. لأننا لا نميل هنا إلى التأكيد بأن هناك ما يمكن قوله، بشأن مكانته العلمية الرفيعة التي تمتع بها في الوسط النخبوي. فقد كان شيخ الإسماعليين أبو حاتم الرازي على سبيل الذكر لا الحصر، من أبرز متكلمي ذلك العصر، وكان مناظرا للطبيب غير مرة، حيث كان يحتكمان إلى مجالس العلم، في حضرة الأمراء والولاة. فمن ذا الذي ينكر بعد ذلك، ويفند عنده الاعتراف بمكانة الرازي العلمية والفلسفية !.

كان هذا دليلا آخر على براعة الرازي الطبيب، في ميدان المناظرة الكلامية / الفلسفية، رغم أنه في الحقيقة غلب عليه نازع الخوض في ميدان صناعة الطب، بل وأكثر من أي ميدان آخر. حيث اختص بهذه الصناعة دون غيرها من الصنائع، حتى أمسى معروفا بها، فكان حسب هذه الرؤية طبيبا حاذقا، ثم متكلما مناظرا، ففيلسوفا روحانيا.

---

[3] - الرازي، **الشكوك على جالينوس**، المصدر السابق، ص 50. وأيضا: الرازي أبو بكر محمد بن زكريا، **سر صناعة الطب**، تح: خالد حربي، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، مصر، ص 41 - 45.

* - الهرطقة لفظ ذات أصل يوناني، اشتقت أولا من الفعل: يختار أو يفضِّل، فصارت تنطق باليونانية القديمة (هيريسيس). وهو المنطوق الذي انسرب إلى اللاتينية من بعد، ثم إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وكان في البداية يشير إلى معان محايد، غير سلبية منها: الإختيار، الطائفة، الحزب، الجماعة الدينية المدرسة الفكرية (...)، ونادرا ما كانت تستخدم كلمة هرطقة في التراث الإسلامي، فقد ناب عنها مفردات أخرى، عربية، مثل: بدعة، إلحاد، كفر، زندقة. والكلمة الأخيرة (زندقة) ذات أصل فارسي، ارتبطت بأصحاب الديانة الزرادشتية، حيث اشتقت من كتابهم المقدس (زنده فستا)، ثم اشتهرت كصفة لجماعة المانوية المنشقة عن المسيحية. ينظر: زيدان جورج، **اللاهوت العربي**، المرجع السابق، ص 39.

[1] - ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 306.

على أساس هذا الوصف الوجيز لنمط الحياة العلمية للرازي، يلقي الباحثون على شخصيته العلمية الكثير من الميزات الأخلاقية والسيكولوجية، والتي اتصف بها موضوع تفكيره الميتافيزيقي. ففي ظل ما يشير إليه كتابه في سيرته الفاضلة، تلقي علينا مآثره ومواقفه المتنوعة، بصدى المكانة البارزة التي اختصه بها عند علماء الغرب.

هذا الصدى الذي تلقي به شخصية الرازي في العالم الغربي الحديث والمعاصر، يبدوا أكثر وقعاً مما هو عندنا بكل أسف، وهذا الرازي نفسه يقول لنا في احدى عباراته الجياشة، وهو يؤلف كتابته (في السيرة الفاضلة): " إن لم يكن مبلغي من العلم، المبلغ الذي أستحق أن أسمى فيلسوفا، فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا " [(2)].

ولئن كان كتابه (في السيرة الفاضلة)، يرد إلينا في أغلب مصادر التراجم والسير، بصورة متفاوتة من حيث اهتمام المؤرخين بهذه السيرة، لأسباب تتعدد بين الموضوعية والذاتية. فلأن صاحبها قد خط كتاب سيرته الفلسفية برسم يده، حيث ضمنها جوانب عميقة من آرائه فلسفية، ولسنا ندري هنا، لما قام الرازي بكتابة سيرته بنفسه، وهو من هو، صاحب أعظم موسوعة للطب في التاريخ الطبي (الحاوي)، وهي الموسوعة التي لم يتوانى العالم الغربي برمته، منذ مطلع القرن الخامس عشر للميلاد عن الإعجاب بها، ودراستها في أكبر جامعاته آنذاك (ينظر: الملحق 01).

لا لشيء إلا لأنها أعظم ما ألفه علماء الطب قاطبين إلى حينه، حيث اعتبرت أعظم إنجاز طبي، لأعظم شخصية علمية في العصر الوسيط. والتي شملت بطبيعة الحال الطب الهندي والفارسي واليوناني والإسلامي على حد سواء، مما يدل على أن صاحبها اشتهر بكثرة اشتغاله بالقراءة، وانكبابه على التأليف حتى أواخر حياته [(1)].

كما نلمس من هذه الخاصية الطابع الموسوعي، الذي تميز به مثل هؤلاء العلماء في هذه المرحلة من التطور الحضاري، حيث كان الواقع العلمي آنذاك يدعو بإلحاح للنهل من علوم الحضارات القديمة، والتي حاولوا نقل التراث الإنساني بأمانة تامة، وروح موضوعية اقتضت منهم إيراد ما جاء عند تلك الأمم من علوم وعادات وقيم، ومحاولة توظيفها بمقتضى ما كان يدعو إليه الدين الإسلامي من حرية في التفكير والابداع.

[(2)] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 109.

[(1)] - ابن أبي أصيبعة أحمد، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1965، ج1، ص 63.

4- سفره ومرافقته للخلفاء

لقد كان الرازي كغيره من علماء عصره، ممن جابوا وارتحلوا بين الأقطار الإسلامية، طلبا للعلم والمعرفة. فكان على غرار أقرانه ممن يمَّموا وجوههم شطر بغداد مدينة العلم والعلماء وعاصمة الدولة العباسية بدعوة من أحد خلفائها البويهيين. حيث كانت بغداد آنذاك حاضرة العلوم، وقطب أقطاب العواصم الإسلامية، تزخر بيوتها ومراكزها بالفنون والآداب والحكمة.

فقد كانت بغداد إبان تلك الفترة من التاريخ الإسلامي، تلعب دورا مهما في التقاء العلماء والأدباء، وذلك بسبب دورها الحضاري الذي كان يتغلغل عميقا في حاضرة العالم القديم. هو ما دفع الرازي، وبدون ريب إلى الانتقال إليها، والإقامة بها، وذلك لأسباب تبدوا لنا علمية وعملية في الوقت نفسه. حيث أقام بها مدة غير يسيرة، إذ وحسب ما ذكر الدكتور القنوجي، فقد بقي الرازي مقيما في بغداد، حتى بلغ من العمر نيف وثلاثين سنة. ثم إن أغلب المؤرخين الاسلاميين ذكروا هذا السفر، رغم أنهم لا يتفقون حول تاريخ نزوله بالمدينة، أو مدة إقامته فيها على وجه الدقة.

غير أنه وبعيدا عن شجب الخلاف حول مدة بقائه تلك، أجمع أغلب مؤرخي سيرة الرازي، على أن المدة التي قضاها هناك، كان قد أنفقها في تعلّم كل ما وقع تحت يديه من مسائل الطب والفلسفة. حتى قالوا عنه: " إنه تعلم الطب واكتسب الفلسفة هناك، حتى تفوق فيهما تفوقًا ملموسًا " [1].

[1] - القنوجي صديق بن حسن، **أبجد العلوم**، (الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم)، منشورات وزارة الثقافة السورية، ج 03، دمشق، سوريا، 1978، ص 114.

- **المبحث الثالث: في نحو الزمان (الإسم / الفعل)**

تعتبر اللغة وما تحمله من خصائص ثقافية، مظهرا من مظاهر الروح التي تميز الحضارة جملة عامة، حيث تتجلى من خلالها جميع مظاهر التواصل والإبداع العلمي والفكري لدى الأمة. ولعلنا لا نشك بعد ذلك على حد تعبير عبد الحميد الحمد، أن اللغة الآرامية أثرت على قدرة اللسان العربي في إنتاج المصطلح الفلسفي والعلمي بشكل أو بآخر [1].

ولا شك أن الحضارة الإسلامية قامت لم تكن بمنأى عن أثر هذا المقوم الحضاري. إذ ما هي الدلالات التي يمكن أن يستشفها الباحث في إشكالية اللغة والحضارة ؟، هل يكفي أن نقول إن مشكلة الزمان هي مشكلة لغوية وفقط ؟.

لقد ورد في معجم عجائب اللغة للدكتور شوقي حمادة: " أن نهوض أبي الأسود الدؤلي إلى وضع قواعد النحو العربي، كان بتوجيه من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، حين تفشَّى اللحن على ألسنة الناس، وهذا يعني أن بداية الدرس اللغوي كانت نحوية " [2].

ولئن كان المنطق الأرسطي لغوي بالدرجة الأولى في موضوعه ومحموله، ولما كان بمثابة الآلة التي تعصم العقل من الوقوع في الخطأ، فقد كان في الحقيقة نحو اللغة العقلية التي شكلت الروح اليونانية. كذلك هو الحال بالنسبة للنحو العربي الذي يمثل منطق العقل في اللغة العربية.

---

[1] - اللغة الآرامية هي لغة سامية، دعيت بالسريانية، بعد اعتناق أهل الرُّها للمسيحية، وهي أكثر ارتباطا باللغة العربية، التي تضارعها في غنى المفردات وفي لهجاتها المتعددة. وقد اقتبست العربية ألفاظاً كثيرة منها (طاحون، وكتان، وناطور، وشاقول، وخراج ... الخ). ينظر: الحمد محمد عبد الحميد، **التأثير الآرامي في الفكر العربي**، دار الطليعة الجديدة، سوريا، دمشق، ط 01، 1999، ص 36.

[2] - تولى العلماء من التابعين وتلاميذهم تعميق محاولة أبي الأسود الدؤلي، ومن هؤلاء العلماء الخليل بن أحمد وتلميذه عمر بن قنبز المعروف بـ: سيبويه. ينظر: شوقي حمادة، **معجم عجائب اللغة**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 08.

" فإذا كان ممكنا وجود تماثل بين النحو والمنطق بمعنى أن كليهما يعنى بالألفاظ، ويقدم القوانين لها. وإذا كان يمكن وجود تماثل جراء الدور الذي يقوم به علم النحو عندما يقودنا إلى المعاني المعقولة، دون أن يوجه اهتمامه إلى معقوليتها. فإن المنطق يقودنا إلى معرفة الموجودات، دون أن يوجه اهتمامه إلى وجودها " [(1)].

لقد ذهب أبو علي مسكويه إلى أن من شأن الحد، أن ينعكس على المحدود. ذلك أن الاسم والحد جميعهما يدالان على شيء واحد، إذ لا فرق بينهما، إلا أن الإسم يدل دلالة مجملة، والحد يدل دلالة مفصلة [(2)].

مع العلم أن هذا القول، يبقى تحت طائلة الإدراك الحسي في حقيقة الأمر، بينما يستحيل على العقل تصوره. إلا من جهة ما يمكن اعتباره درسا لغويا يكمن في قدرة اللغة الاصطلاحية، التي اعتمد عليها كل تيار عقدي أو مذهبي على إيجاد سبل المحايثة الإشتقاقية والاصطلاحية للفظ زمان. حيث يمكن القول أن هذا الدرس الذي حيك حوله الخلاف والإختلاف في جوانب بنائية عديدة لا يزال محل نقاش، " ذلك أنه موضوع لساني بالدرجة الأولى وهو ناجز عن منطق النحو العربي ذاته " [(3)].

على هذا الأساس تبدوا الصعوبة قائمة منذ البداية، خاصة في ضبط مادة (ز. م . ن)، فكل محاولة تجعل من هذه المادة خاضعة لدراسة معجمية كاملة، تبوء في أغلب الأحوال بالفشل.

لأن لفظ زمان ذاته رافق الإنسانية قاطبة في تراثها منذ عهودها البائدة، ولا يزال كذلك إلى يومنا هذا. ومن الصعب حصر كل المعاني اللغوية لهذه المادة في مجلدات، فما بالنا في صفحات معدودة، وإنما المرام الأول يدعونا إلى

[(1)] - الحقيقة أن فارقا أساسيا قائم بين النحو والمنطق: النحو يقدم قوانين الألفاظ، قوانين خاصة بأمة من الأمم. أما المنطق، فإنه لا يقدم إلا قوانين الألفاظ المشتركة بين ألفاظ الأمم، وهو يفحصها من حيث هي مشتركة، ولا يوجه اهتمامه إلى ما هو خاص بألفاظ أمة معينة. ينظر: جان لانغاد، **من القرآن إلى الفلسفة** (اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي عند الفارابي)، تر: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 371 - 372.

[(2)] - التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، تح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط 02، الكويت، 1992، ص 168 - 169.

[(3)] - قال ابو حيان التوحيدي: (قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما ؟ وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به ؟. فقال: النحو منطق عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض. وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الاخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر؛ ألا ترى أن المنطقي يقول بخبر وهو ينفعل والنحوي فيما خلاه اللفظ ؟). ينظر: المرجع نفسه، ص 169 - 170.

إلقاء نظرة عامة، في الدلالات اللغوية التي تحملها هذه المادة، وفيما يكمن غموضها ؟ ولِما يشوبها كثير من التشابك والتعقيد من حيث دلالاتها ؟ وهل هذا التعقيد ناجم عن تعدد دلالات ذات معنى هلامي للفظ واحد ؟.

لقد بدى لنا في البداية أن أول وجهة بدأ منها الدرس اللغوي في الإسلام، كان تقسيمه الثلاثي للزمان حيث ستمثل موضوعة الزمان على حد تعبير علي سامي النشار في إيجاز تام " إحدى مقولات العقل الإسلامي التي ينبغي أن تستمد من أعماق النحو واللغة " [1].

يذكر الجرجاني في كتابه (التعريفات)، أن المسلمين قد افترقوا إلى خمسة مذاهب اختلفت اتجاهاتها بين نحوية وبلاغية واصطلاحية، غير أنهم اتفقوا جميعا على أن لفظ الزمان ينقسم في نحوه الى ثلاثة أقسام، وسندهم النحوي في ذلك يبرر مشروعية تقسيمهم، انطلاقا من القاعدة التي تشير الى أن للفعل مراتبُ زمنيةٌ مختلفةٌ، وأن هذه المراتب هي التي تحدد طبيعة المدة والزمان الذي تكتسيه الأفعال [2].

فقد بقي اللغويون العرب على خلاف منهجي، حول أيهما يكون القبل، والآخر يكون البعد ؟، لأنهم لم يستشعروا منذ البداية أي نوع من القلق الأنطولوجي، اتجاه رؤيتهم النحوية (طبيعة زمان الحال)، من حيث تقدمه عن باقي الأزمنة، لأن السليقة كانت تدعوهم إلى اعتبار " أن الفعل، حركة أو سكون يقعان في مدة، فإذا كان زمان الفعل أولا لغيره من الأزمان، كان الفعل الذي فيه أول لغيره من الأفعال ضرورة " [3].

كما يمكن تلخيص هذه المذاهب النحوية المنطقية، في جملة التصنيف الذي أفرده لهم، الشريف الجرجاني في (شرح المواقف). حيث رد جملة قولهم، إلى حقيقة اختلافهم حول مسألة القبلية والبعدية، وكذلك إلى صعوبة تعيين حقيقة حد (زمان). " فهناك من قال: إنه جوهر لا عرض، مجرد عن المادة لا مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته.

---

(1) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، د س، ص 56.

(2) - الجرجاني السيد الشريف، **التعريفات**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938، ص 138.

(3) - الخطابي محمد العربي، **موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي**، دار الغرب الاسلامي، الاسكندرية، مصر، ط01، 1998، ج 02، ص 827 - 828.

وهناك من قال: إنه الفلك الأعظم، لأنه محيط بكل الأجسام المتحركة. وقيل أيضاً: إنه حركة الفلك الأعظم، لأنها كالزمان غير قارة " [1].

إن تاريخ النحو يشير في أغلب أطواره، أن النحاة أجمعوا أن الزمان هو الحال الذي نكون عليه. فإذا انقضى ذلك الحال أسميناه ماض، أما ما لم ينقضي بعد فهو آت، وأنهم يطلقون على الأحوال الآتية أفعال مستقبل. وبمعنى آخر إن دلالات لفظ الزمان، تكون إما بدلالة ما كان في ماض أو ما يكون حاضراً، وأن سياق الكلام هو الذي يحول طبيعته إلى المستقبل؛ وكأن زمان اللغة ليس إلا تعبيرا مضمرا، لمعرفة تقديرية لفعل الألوهية في النفس الكلية (الروح).

قال أبو سليمان السجستاني في مناظرة كان التوحيدي أوردها في كتابه المقابسات: " الظرف الزماني ألطف من ظرف المكان، والمكانيُّ أكثف من ظرف الزمان، وكأن المكان من قبيل الحس، والزمان من قبيل النفس. وكأن الزمان من حد المحيط، والمكان من حد المركز، فوجب لهذا أن يكون تصرف الألطف أكثر من تصرف الأكثف. وبحسب تصرفه تكون أسماء أحواله في تصرفه أكثر، والزمان منسوب إلى حركات الفلك، فجوهره شريف. والمكان من جوهر المحيط، فجوهره محطوط، والفلك أقرب من الأمور العالية، فكذلك مرسومة الذي هو الزمان " [2].

إن فعل الزمان بوقوعه في الحال لا ينفكُّ عند اللغويين عن الزّمانِ على الإطلاق، فكل فعل حاليٌّ عند وقوعه البتة، ويصبح ماضياً بعد وقوعه حقيقة، وهو مستقبل ما لم يقع. وبالرغم أن منطق الزمان النحوي يقع على هذا الأساس الثلاثي، إلا أن أغلب الباحثين المختصين في اللغة، لا يزال يصعب عليهم الوقوفَ على تحديد تام للأفعال الزمانية. نظراً لصعوبة ضبط الحدود المنطقية، التي تؤدي الى إدراك المعنى التام لأنية الزمان في السماع، لأن معنى الزمان

---

[1] - الخطابي محمد العربي، **موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي**، ج 02، المرجع السابق، ص 36.

[2] – يقول فخر الدين الرازي: (امتياز اللطيف من الكثيف، إنما حصل بسبب مخالطة المخالطة الخلاء). ينظر: الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المرجع السابق، 118. وأيضا: التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 173.

موجود بالفعل في الحال، وهو مميز عن حد الإسم والحرفِ في اللغة. يقول الزمخشري في كتابه (بلاغة القرآن): " إن الفعل يفيد التجدد والحدوث، والإسم يفيد الثبوت والإستمرار " (1).

يبدوا من خلال ما سبق، أن الزمان باعتباره ظاهرة لغوية بالدرجة الأولى، يؤسس لسؤال إبستيمي ينفتح على أكثر من أفق معرفي، سؤال وجودي محض، وهو في تطور مستمر. ففي جواب كان أسلمه أبا علي مسكويه، للتوحيدي حين سأله عن مسألة مركبة من أسرار طبيعية، وحروف لغوية، حيث قال له مسكويه: " الإسم مركب من الحروف، والحروف عددها ثمانية وعشرون، وتركيبه يكون ثنائيا وثلاثيا ورباعيا وخماسيا " (2).

كما يكشف لنا رأي آخر للدكتور علي سامي النشار، حين يتعرض لأهمية المبحث اللغوي في تكوين المنظومة المعرفية للفكر الإسلامي، إذ يقول: " إن ظهور النحو وتشكله في العالم الإسلامي، مثل ظاهرة من أهم الظاهرات التي لابد أن تبحث من وجهة نظر فكرية عقلية. وأن في أعماق اللغة، وفي جوانب النحوّ فلسفة إسلامية خالصة. كفكرة الزمان (الماضي والحاضر والمستقبل)، وفكرة العلية - حيث كانتا - منهجا للقياس العقلي النحوي " (3).

من هنا يمكننا الكشف عن مدى انفتاح سؤال الزمان، بدلالة اللغة والمصطلح، من خلال هذه القاعدة النحوية والبلاغية، التي تقتضيها مشروعية العقل والعقلانية في السياقات اللغوية، ويمكن اختصار هذه القاعدة في العبارة التالية: " إن اللفظة ليست فصيحة، إلا ساعة ينظر لها موصولة بغيرها " (4).

يتضح لنا إذن، أن القوالب اللغوية ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الزمان، لأن كل كلام له صيغة فعلية، يفيد معناه تجده متعلقا بماض بسيط أو حاضر بسيط أو مستقبل بسيط. ويكون الفعل اللغوي في هذه الحالات، حادث في لحظة واحدة معينة، كأن نقول مثلا: (الرازي جمع الحاوي). ففعل الجمع حدث في الماضي، بعدما كان جمع الرازي

---

(1) - أبو موسى محمد حسنين، **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دس، ص 230.

(2) - التوحيدي ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، تق: صلاح رسلان، نش: أحمد امين والسيد احمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر ص 20.

(3) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 56.

(4) - الهويدي أبو بكر وآخرون، **تقويم التراث بين الجابري وطه عبد الرحمن**، سلسلة ندوات التنوير، رقم 04، مركز التنوير المعرفي، دط، دس، ص 50.

الحاوي لحظة كان حاضر. وهناك ما يتعلق بالمستقبل، كقولنا: (سوف يعمل الرازي على كتاب القدماء الخمسة). وعلى العموم فالمستقبل المفترض قد حصل في هذا المثال، بمعنى حضر فعله عبر مرور الزمان.

بالإضافة إلى ذلك، هناك أزمنة أخرى غير تلك الأزمنة البسيطة، وهي مستمرة، والتي تأخد في اللغة صفة الماض المستمر؛ والحاضر المستمر، والمستقبل المستمر. وهذا ما يقدره النحويون بالأزمنة التي تأخذ مدة مقدرة في الزمن (Une durée)، وليس لحظة عابرة. ومن الصيغ اللغوية، التي تؤدي إلى هذا السياق الزماني في الكلام عبارات تحمل صفة العمومية المطلقة. كقولنا الأزل هو: (أقدم الماضي)، والأبد هو: (حدث المستقبل) أو السرمد وهو: المعنى الذي يجمع الأزل والأبد.

1 – المفهوم اللغوي

في عود على بدء لغوي تفضي لنا المعالجة الاشتقاقية للمفهوم الزمان، مجالا أوسع لتحديد المعنى الدقيق للفظ الزمان إذ تعتبر هذه الخطوة من الآليات المنهجية والمعرفية، التي توجه بحثنا نحو معرفة أدق بالبنية اللغوية للجذر اللفظي. لأن الدلالة اللغوية التي تحملها المادة (ز. م. ن)، تمثل لنا أفقاً يتسع فيه حضور المعنى القريب، ويستقيم فيه التصور الخلاّق، وكأن لفظ زمان هو في الحقيقة لفظ فعل وليس لفظ شيء.

أ) - المفهوم الإشتقاقي

لقد ذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أن أهل اللغة وفقهائها، قد خلصوا إلى أن لفظتا الزمن والزمان تحملان نفس المعنى ولا فارق بينهما، إذ هما تنتميان إلى مادة لغوية واحدة [1].

لهذا فإننا لا نرى ضرورة في ايثار رسم أحد اللفظين على الرسم الآخر، إلا ما اقتضاه عنوان البحث الموسوم بالزمان، دون عدم ايراد رسم زمن. وذلك حتى نرفع الحرج عن بحثنا في أي قصدية من ايراد لفظ زمن بدل الزمان أو العكس. وقد نبه الدكتور شوقي حمادة في كتابه: (معجم عجائب اللغة) المشتغلين بالفكر واللغة العربية

---

[1] - ابن فارس أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ج3، ص 22.

" أن اسم الزمان هو مما جاء في اللغة العربية، واللغة الفارسية على لفظ واحد أيضا. ثم ذكر تاريخها الفيلولوجي إلى جانب سبعة كلمات جاءت على معنى واحد في اللغتين، التنور، الخمير، الزمان، الدين، الكنز، الدينار، الدرهم" [1].

إن التعريف اللغوي للفظ زمن، حسب ما عرفه ابن منظور في لسان العرب: " إسم لقليل الوقت وكثيره. يُقال: زَمانٌ وزمَن والجمعُ: أزمانٌ وأزمنة. ويقال: أزمَنَ الشيء أي طال عليه الزمنْ، وأَزْمَنَ بالمكان، أقام به زماناً. ويقولون: لقيته ذات الزُّمَيْن، فيُراد بذلك تراخي المدّة. وقال في سياق آخر، أن أبو عبد الله محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي (الكوفي) قال: إن الزَّمانُ هو العَصْرُ، وجمعه أَزْمُن وأَزْمان وأَزْمِنة، أما قولهم زَمَنٌ زامِنٌ أي شديد " [2].

يقول الفقيه اللغوي محمد بن أبي بكر الرازي في دلالة مصطلح الزمان: " أما أن نقول أَزْمَنَ الشيءُ، فمعناه طال عليه الزَّمان ويقال كذلك أَزْمَنَ بالمكان أي: أَقام به زَماناً. وقال أَبو الهيثم: الزَّمانُ زمانُ الرُّطَب والفاكهة، وزمانُ الحرّ والبرد. وأن فكرة الزمان والحرارة تشتركان في خاصية التغير وعدم الثبات. ومن الزمان: الزَّمانة وهي آفة في الحيوانات، ورجل زَمِنٌ أي مبتلى بالزمانة، وقد زَمِن من باب سَلِم " [3].

كما جاء في رصد آخر لهذه المادة اللغوية، أن الزمان يكون شهرين إلى ستة أَشهر والزمان يقع على الفَصْل من فصول السنة، فيقاس الزمان بذلك على تغير الحرارة لكون تغيرها دوري، أي يحدث دورياً عبر فترات متباينة. وعليه فقد ارتبط الزمان، كموجود في العالم الخارجي بصفته معطى عن التجربة الحسية.

وفي رصد معجمي آخر، نجد أن كلمة (Temps) مأخوذة من كلمة (Température)، التي تعني حرارة، ولا يهم هنا إن كانت كلمة (Temps) مشتقة من كلمة (Température)، أو العكس. إنما يهمنا

(1) - شوقي حمادة، **معجم عجائب اللغة**، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، ص 116.

(2) - ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، دس، مج 3، ج13، ص 199.

(3) - الرازي محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، 1995، ص 116.

هنا وجه الارتباط وطبيعة العلاقة التي تجمعهما، والتي تتمثل حسب رأينا في التغير المستمر من فصل الى آخر. إذ أن الزمن والحرارة تجمعهما فكرة التغير، وعدم الثبات، بالإضافة الى طابع الدورية [(1)].

وبالعودة لبعض النصوص الأسطورية القديمة، على سبيل المثال، نجد أن لفظ الزمن؛ قد ورد في اللغة اليونانية على أساس الجذر المشتق (Chronie). والذي يعني الآلهة كرونوس (Khronos)، أصغر التيتانات سنا بالمقارنة مع أوقيانوس (Okéano)، ومن لفظ كرنوس اشتق أيضا، لفظ (Chronomètre) أي آلة ضبط الزمن [(2)].

وسنرجئ الحديث عنه إلى حين التطرق لمعنى الزمان في الأساطير القديمة. وذلك في إطار تحديد الدلالات الميثولوجية التي وردت في تراث الفكر الشرقي القديم، والفكر الإغريقي على حد سواء. زيادة على ذلك سنحاول أن نبين تأثير المعنى الميثي للزمان في الدراسات الحديثة والمعاصرة.

أما الآن، فإننا سنحاول التعرض لبعض الألفاظ والمصطلحات، التي لها علاقة دلالية بمفهوم الزمان. من قبيل أننا نود تحديد أبرز المعالم التي يدور في فلكها إشكال موضوعنا، وكذا علاقة هذه المصطلحات بالجوانب الروحانية والجسمانية في الفلسفة الإسلامية. وهذا استنادا إلى عدد من المصادر المعجمية والموسوعية، التي تناولت هذه المصطلحات، ولسنا نزعم في هذا الصدد بطبيعة الحال؛ أننا سنشمل جميع الألفاظ التي تدل على معنى زمان لغويا واصطلاحيا، أو أننا بصدد تقديم تعريفاً لهذه المادة يكون جامعا مانعاً.

فماذا يمكن أن نفهم من مصطلحات، أبد، دهر، وقت، يوم، حين، مدة، آن ... ؟.

ب - الألفاظ المحايثة لمصطلح الزمان

1- الأزل

(1) - عبد الفتاح سعيدي، **مفهوم الزمان بين برغسون وأينشتاين،** (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة)، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2006 /2007، ص 17.

(2) - عبد الفتاح سعيدي، **مفهوم الزمان بين برغسون وانشتاين،** المرجع السابق، ص 18.

ورد لفظ الأزل في (شرح المواقف) للجرجاني، بمعنى استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي [1]. كما ورد عنده معنى مشتق، مضافا بياء النسبة وهو لفظ أزلي. وذكر الأزلي يقابله السرمدي الذي هو دوام الزمان في المستقبل [2].

كما عرَّفه أبو عمر شهاب الدين ابن عبد ربه (246 هـ) في: (العقد الفريد)، على أنه الما لا يكون مسبوقاً بالعدم، ثم صنف الموجود حسب أقسام ثلاثة لا رابع لها، " فإما أن يكون الموجود أزليّ وأبديّ، وهو الله ([redacted])، أو لا أزلي ولا أبديّ وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه محال، فإن ما ثبت قِدمُه امتنع عدمه " [3].

أما لفظ القديم والأزلي ففيه إجمال، عند كثير من اللغويين والمعجميين الأوائل، فقد يراد بالأول الشيء المعين الذي ما زال موجودا ليس لوجوده أول، ويراد بالقديم الشيء الذي يكون شيئا بعد شيء، فنوعه المتوالي حسب قول ابن تيمية عن لفظ قديم.

حيث يذهب إلى القول: " وليس شيء منه بعينه قديما ولا مجموعه قديم، ولكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار، فالتأثير الدائم الذي يكون شيئا بعد شيء، وهو من لوازم ذاته. هو قديم النوع، وليس شيء من أعيانه قديما، فليس الشيء من أعيان الآثار قديما؛ لا الفلك ولا غيره، ولا ما يسمى عقولا ولا نفوسا ولا غير ذلك. فليس هو في وقت من الأوقات، مؤثرا في حادث بعد حادث " [4].

ويقال حسب ما ورد في الصفدية لابن تيمية أيضاً: " إنه قديم، بمعنى أنه لم يزل شيئا بعد شيء، وقد يقال: قديم بمعنى أنه موجود بعينه في الأزل ... فلا يكون فعل دائم معين، فلا يكون مفعول معين دائم " [1].

---

[1] - الجرجاني، **شرح المواقف**، المرجع السابق، ص 02.

[2] - المرجع نفسه، ص 12.

[3] - ابن عبد ربه أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، تح: أحمد امين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1965، ص 216.

[4] - الكواري كاملة، **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، مر: سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط01، 2001، ص 44.

[1] - الكواري كاملة، **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، المرجع السابق، ص 45.

أما الأزل فهو الذي يدل على حقيقة الزمان المعروف لدينا، مثلما هو الثبات دليل على حركة الموجودات. وبالتالي فنحن نسهو وننسب طبيعة تلك الحركة للجوهر الأزلي، وهو الرأي الذي يستفاد من مذهب أفلاطون في معنى الأزلية، خاصة في محاورة طيماوس، غير أننا لا نصيب في ذلك حسب رأيه. أما أل (كان) وال (سيكون)، فيجدر أن يُقالَا عن الحدوث الجاري في الزمان، لأنهما حركتان وتحولان [2].

2 - **الأبد**

عبارة عن مدة الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان، وذلك أنه يقال: زمان كذا، ولا يقال: أبد كذا. وقد ورد لفظ أبد في القرآن الكريم، في ثمان وعشرين موضعاً، ظرف زمان للتأكيد في المستقبل نفيًا وإثباتًا [3].

وهو بمعنى استمرار الوجود في أزمنة مستقبلة لا متناهية فهو لا آخر له ولا يطرأ عليه العدم، ويقابل الأزل [4].

كما قد ورد في معجم مقاييس اللغة أحمد بن فارس أبو حسين، " على أن الأول هو طول المدة " [5].

وقيل الأبد: " هو الدهر الطويل الذي ليس بمحدود " [6].

3 - **الدهر**

ورد في كتاب (فقه اللغة وسر العربية) لابن العسكري (ت 429 هـ / 1038 م)، ومما جاء في باب (الأزمنة والرياح وأسماء الدهر ونعوت الأيام) أن الدَّهْر هو الأُبْضُ، وجمعه آباض، والجِزَع والحِقَب، أي السنون واحدها حِقْبة. والحُقُب: ثمانون سنة. أما بالنسبة إلى الأنساب المشتقة من الدهر، لفظ دُهري (رجل دُهريُّ) بضم الدال، أي: رجل معمر، بمعنى طاعن في السن. و(رجل دَهريّ) بفتح الدال، بمعنى لا يؤمن بالآخرة. وقد بيّن صاعد الأندلسي في هذا السياق، موقف القرآن من الدهرية بقوله: " وجاء نص القرآن بمخالفتهم في البعث

---

[2] - أفلاطون، **طيماوس**، تح: ألبير ريفيو، تر: فؤاد جورجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1968، ص 288.

[3] - الأصفهاني الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: عدنان داودي، دار الشامية، ج1، بيروت، لبنان، ط01، 1977، ص 6.

[4] - مدكور إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1983، ص 01.

[5] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، المرجع السابق، ج1، ص 34.

[6] - الزبيدي مرتضى، **تاج العروس**، تح: عبد الستار فراج وآخرين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، د ت، ج7 ص 371.

والنشور، ونبوة محمد (e). فكان جمهورهم ينكر ذلك، لا يصدق بالمعاد، ولا يقول بالجزاء، ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبيد، وإن كان مخلوقا مبتدعا " [(1)].

وسنبين فيما بعد، أسباب إطلاق اسم دُهري على فلاسفة اليونان الأوائل والمتأخرين. أما عند العرب فالدهر هو الغلبة والقهر، وسمي الدهر دهرًا، لأنه يأتي على كل شيء ويغلبه. ويقال دار عليهم المنون أي الدهر، ومنه ريب المنون أي: حوادث الدهر. وفي كتاب: (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء): الدهر مدة بقاء الدنيا إلى انقضائها. ودهرُ كلِّ قومٍ زمانُهم [(2)].

والدهر في الأصل من جهة كونه الأمد الممدود [(3)]. هو اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، ثم يعبر به عن كل مدة كثيرة [(4)].

وقيل الدهر هو ألف سنة. وهو الزمان الطويل ومدة حياة الدنيا [(5)]. وقال شِمِرٌ حسب ما يذكر ابن منظور : الزمان والدهر واحد [(6)]، وقيل أيضا حسب ما جاء في كتاب: (التاج) للزبيدي: الدهر هو الزمان الطويل [(7)].

إذ في سياق هذه التعريفات يقول مسكويه في جوابه عن المسألة الموشحة بعدة / مسائل طبعية، وقد جعلها مسألة واحدة وصيرها أذنابا هي أشبه بأن تكون رؤوسا: " فأما الدهر فليس من الزمان، ولا الحين، ولا الوقت في

---

(1) - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، **الإنسان والكون في الإسلام**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، 1995، ص 29.

(2) - ابن فارس، **المقاييس**، المرجع السابق، ج2، ص 305.

(3) - جاءت أسماء الدهر في معجم عجائب اللغة كالأتي: (الأبد والزمان، الأبض، السمر والسمير، السبات، الحرس (وتجمع على أحراس)، والحقب السنبت، المخبل، الخدعة، العتك، العجاف، العصر، الأشجع والمنون، والقرن والحين والفطحل، والخبل، والازلم، والكالح، والألزن، والصعب، والقوس). ينظر: شوقي حمادة، **معجم عجائب اللغة**، المرجع السابق، ص 70.

(4) - الأصفهاني الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1977، ص 225.

(5) - ابن منظور، **لسان العرب**، المرجع السابق، ج5، ص 413.

(6) - المرجع نفسه، ج4، ص 293.

(7) - الزبيدي، **التاج**، المرجع السابق، ج11، ص 346.

شيء. ولكنه أخص بالأشياء التي ليست في زمان، ولا مقدرة بحركات الفلك؛ لأنها أعلى رتبة من الأمور الطبيعية. فنسبة الزمان إلى الأمور الطبيعية، كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية، أعني ما هو فوق الطبيعة " [1].

كما ذكر التوحيدي في المقابسة الثالثة وسبعين (في بيان الدهر وحقيقته وحده)، أن أبا سليمان أملى عليه أن الدهر هو إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات. وهو ينقسم قسمين: أحدهما مطلق، والآخر بسيط من قِبل أن الأوقات، إما أن تكون موجودة وجود إطلاق، أو بالحقيقة من غير أن تقترن بمبدأ نهاية. وإما أن تكون متناهية إذا فهم منه وجود ذات لا ابتداء لها ولا انتهاء، فهو الدهر المطلق. وإذا فهم منه امتداد وجود ذي نهاية فيكون الدهر الذي بالإضافة والشرط " [2].

أما في دوائر المعارف العلمية، فإننا نجد معالجات لكلمة (Eternity)، وكلمة زمان (Time) وكذلك في موسوعة: (دائرة المعارف الإسلامية)، والمعاني التي تعطي هنا تدخل في عداد المعنى الفلسفي. فبالنسبة لمعنى (Eternity) الأزلية، أو الأبدية، يجري التمييز فيها بين معنيين للسرمدية: الدوام الأزلي والأبدي غير المتحرك أو الذي هو خارج الزمان، أو الذي هو أزلية ما ليس في زمان (Time Lessness)، بين الزمان واللامتناهي (Infinité time) أو حسب اصطلاح القدامى التمييز بين الدهر والزمان.

وقد تكون المقارنة بين الدهر وبين الزمان الأخير، بمعنى الزمان المحدود، والأزل بمعنى الزمان المطلق. يقول كرادي فو: " إن الدهر استعمل بمعنى القدم والأزلية (Eternity)، الذي هو مقياس الحركة والتغير إذا كانت الحركة نفسها دائمة، وأزلية في مضاد الزمان الذي يطلق على ما هو متغير، وكل أزلي فهو ليس في زمان. بينما ذهب البعض إلى أن السرمدية أو الأزلية (Eternity)، قد تعني دوام الزمان، أو الزمان الدائم " [1].

---

[1] - التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 31.

[2] - التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 278.

[1] - إضافة إلى ذلك، ما يذكره علماء الفيلولوجيا الغربيون، من أن مادة زمان، يعبر عنها في اللغات الهندو أوروبية، بلفظ مشتق من الجذر (Tem) بمعنى القطع والفصل. وقد أشتق منه في حد: (Temps) في اللغة الفرنسية، وهو بمعنى يقطع (couper). ولما كان القطع والفصل صفتان واقعتان بين لحظات الزمان، كان هذا الأخير عبارة عن مرور الحدث في فترات متقطعة، كما أننا نجد نفس المعنى نجده في كلام العرب. فإذا ما علمنا أن لفظ لحظة

4- الوقت

إن الوقت هو الزمان المعلوم [2]، لقوله (I): ﴿ قَالَ فَإِنَّكَ مِنْ الْمُنْظَرِينَ* إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوم ﴾ [3].

ذكر الزبيدي في (التاج) أن الوقت: هو نهاية الزمان المفروض للعمل، ويقول العلّاف إن الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وأنه يحدث مع كل وقت فعل، وقال بعضهم: الوقت هو ما توقته للشيء [4]. أما في (المحكم) فهو: المقدار من الدهر، ووقت موقوت أي محدود [5].

بينما الميقات فيعني الوقت المضروب للفعل، لأن الميقات مصدر الوقت، كقولنا ميقات الآخرة، ميقات الخلق، وميقات الهلال، وميقات الشهر، والجمع مواقيت [6].

أما الفرق بين الوقت والميقات، فهو أن الميقات ما قُدِّر ليعمل فيه عمل من الأَعمال، أما الوَقْت بمعنى وَقْتُ الشيءِ، قَدَرَه مُقَدِّر أو لم يقدره، أي أوجده موجد أو لم يوجده، لهذا قيل حسب ما ورد في كتاب (الفروق في اللغة) لأبي هلال العسكري: الوقت يقصد به مواقيت الحج [7].

ولما كان الوقت المعلوم لا يعرف إلا بكونه يوم إلهي، فإن للمسلم أيامه بدلالة المواقيت. ومفردها ميقات بمعنى يوم إلهي، والذي تنتهي إليه كل الأيام والمواقيت المخلوقاتية، وهو بلا مقدار.

5- اليوم

يعني جزءا من الزمان، فإن هذه الأخيرة أي لفظة لحظة مشتقة من اللحظ، وهو طرف العين. بمعنى الفعل الذي يعبر عن المدة المستغرقة عند غلق العين وفتحها، قاصدين بطرف العين مدة قطع الرؤية. ينظر: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 24 - 25.

(2) - ابن فارس، **المقاييس**، المرجع السابق، ج 6، ص 131.

(3) - سورة الحجر الآيتان: 37 - 38.

(4) - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، مكتبة وهبة للنشر، ط01، القاهرة، مصر، 1996، ص 123.

(5) - الزبيدي، **التاج**، المرجع نفسه، ج5، ص 132.

(6) - ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، مج 3، ص 462.

(7) - العسكري أبو هلال، معجم **الفروق اللغوية**، تح: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص 273.

اليوم الإنساني، فمقداره من طلوع الشمس إلى غروبها، والجمع أيام، ولا يُكسَّر إلا على ذلك [1]. ومقدار اليوم عند الإنسان، هو من طلوع الفجر إلى تمام غروب الشمس، وهذا تعريف تقدير شرعي عند جمهور أهل السنة. ويستعمل عندهم بمعنى النسبة، كقولهم: أنا اليومَ أَفْعَلُ كذا، فإنهم لا يريدون يومًا بعينه، لكنهم يريدون الوقت الحاضر [2].

واليوم الفلكي هو ما يشمل الليل والنهار، والذي يتكون من أربع وعشرين ساعة زمنية بالقياس الزمني المستعمل لدنيا الآن. وقد اهتدى هاربرت فيشر سنة (1909م) إلى علة ذلك، وهي أن النهار يرجع إلى الحساب السامي الأول، الذي كان يجعل اليوم من الغروب إلى الغروب. بينما الليل إلى التقويم المتأخر، الذي يجعل اليوم من المساء إلى المساء، مما له صلة بالسنة القمرية.

أضف إلى ذلك أن العرب شعروا، بأن اليوم اصطلاح شامل، " فقدموا الليل وأخروا النهار، لأنهم أدركوا أنه تعبير عام على الزمن، الذي لا يصبح يوما؛ إلا إذا ضم إليه الليل " [3].

كما اصطلح علماء الفلك على أن بدء اليوم الفلكي، يكون من وقت وجود الشمس بخط الزوال في الظهيرة، وانتهائه في الوقت نفسه من اليوم التالي أو من نصف الليل إلى نصف الليل [4].

ويستعمل لفظ أيام للدلالة على معنى الدول والإمارات والولايات، فقد أشار الله (U) في سورة آل عمران: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [1].

---

[1] - ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، مج 12، ص 650.

[2] - الزبيدي، **التاج**، المرجع نفسه، ج 34، ص 143.

[3] - هاملتون جب، **علم التاريخ**، دائرة المعارف الاسلامية، تر: ابراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط01، 1981، ص 28 - 29.

[4] - عوض محمود يوسف عبد القادر، **أسماء الزمن في القرآن الكريم** (دراسة دلالية)، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2009، ص 54 - 55.

[1] - سورة آل عمران، الآية 14.

ويذهب بعض المفسرين، أن تلك النعم كلها من متاع الأمارة في الدنيا. كما يراد بالأيام العقوبات أو النعم [2].

حيث يذكرون قوله (I): ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآَيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴾ [3].

وقد ذهبوا إلى أن معنى (أيام الله) في هذه الآية، يدل على نِعَم الله التي أنعمها على خلقه، وهي لا تحصى ولا تعد، فكان رحمانا رحيما بخلائقه جميعا [4]. يقول الباري (U): ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا ﴾ [5].

6- المدة

إن عمر الانسان مدة من الزمان، ولما كان ثمة امكان للإشتقاق من الفعل الثلاثي المدغم (مدَّ) لفظتا (الإمتداد) و(المدة) بالنسبة للزمان والمكان، اعتبر ابراهيم العاتي هذه الأخيرة حاوية لبعدي الزمان والمكان. كما سيأتي بيان ذلك بالتفصيل في مبحث خاص بالزمان الطبيعي، وقد وصف هذا الإمكان بروعة وعبقرية اللغة العربية [6].

إن المِدة تدل على جَرٍّ في طوله، واتصال شيء بشيء في استطالة. ومدُّ النهار: ارتفاعه إذا امتد [1]. وهي: الغاية من الزمان والمكان، ويقال: لهذه الأمة مدة أي غاية في بقائها، ويقال: مدّ الله في عمرك، أي جعل لعمرك مدة طويلة [2].

أما الفرق بين الدهر والمِدَّة، هو أن الدهر جمعُ أوقات متوالية مختلفة كانت أو غير مختلفة. لهذا يُقال: الشتاء مُدَّة، ولا يقال: دهر. والزمان يقع على كل جمع من الأوقات، وكذلك المدَّة. إلا أن أقصر المدَّة أطول

---

(2) - الزوزني عبد الله بن أحمد، **شرح المعلقات السبع**، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، لبنان، بيروت، دط، 2004، ص 178.

(3) - سورة ابراهيم، الآية 05.

(4) - الطبري محمد بن جرير، **تاريخ**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط 1، 1960 م، ج 07، ص 417.

(5) - سورة ابراهيم، الآية 34.

(6) - ابراهيم العاتي، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 51.

(1) - الزبيدي، **التاج**، المرجع السابق، ج 21، ص 244.

(2) - ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، مج 3، ص 399.

من أقصر الزمان " [3]. ثم استعمل هذا اللفظ بمعنى الزمان النسبي، عند أبي البقاء البغدادي، وبمعنى الزمان المضاف عند الرازي [4]. وهو موضوع العرض (عنده)، أي ما قام بغيره، كونه يمثل المعاني القائمة بالجواهر كالطعوم والروائح والألوان، والأعراض جميعها محمولة على الجوهر ما، إذا كان موجوداً في الآن.

7 - الآن

آن الشيء لغة، أي حان ويدل على الإعياء وقرب الشيء، أما الأولُ فالأَيْنُ: بمعنى الإعياءُ ويقال: آن لك يئين أينًا [5]. وفي اللسان لابن منظور : آن الشيء أينًا أي حانَ، وآن آنك، أي حان حينك وآن لك أن تفعل كذا، فجعلوه اسمًا لزمان الحال. وقد عرفه الراغب الأصفهاني بأنه " كل زمان مقَّدرٌ بين زمانين ماض ومستقبل نحو أنا الآن أفعل كذا وخص الآن بالألف واللام المعَّرفِ بهما ولزماه، وأفعل كذا آونة: أي وقتًا بعد وقت وهو من قولهم الآن " [6].

نستنتج أن الآن هو اللحظة، وبالتالي فهذه الأخيرة تعتبر بالنسبة للزمان، كالنقطة بالنسبة إلى المكان لا امتداد لها ولا مدة. وإنما هو الحد المشترك بين مدتين متعاقبين والحاضر (le prèsent) هو زمان لحظة (آن).

8- الحين

بمعنى الزمان قليله وكثيره، والحينُ: وقت من الدهر مبهم. لقوله (I): ﴿ هلْ أَتَى عَلَى الإنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا ﴾ [1].

والحين هو: الوقت والمدة، ويجمع على الأحيان، ثم تجمع الأحيان على الأحايين " [2]. يقول (U): ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآَنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ

[3] - المرجع نفسه، ص 398 - 399.

[4] - ابراهيم العاتي، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 52.

[5] - ابن فارس، **المقاييس**، المصدر السابق، ج 1، ص 167.

[6] - الأصفهاني، **مفردات**، المرجع السابق، ص 41.

[1] - سورة الإنسان، الآية 01.

عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ [3]. ويفسر بعض الفقهاء هذه الآية بقولهم الحين هو: وقت بلوغ الشيء وحصوله وهو مبهم المعنى، ويتخصص بالمضاف إليه. ويقال: أحينْت بالمكان: أقمت به حينًا [4].

يقول الله (I): ﴿ أَلا حينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ [5].

يقول مسكويه في رد على التوحيدي في مسألة الفرق بين الوقت والزمان والدهر والحين " إن الوقت قدر من الزمان / مفروض مميز من جملته، مشار إليه بعينه، وكذلك الحين هو مدة أطول من الوقت وأفسح وأبعد وإنما تقترن أبدا هاتان اللفظتان بما يميزهما، ويفصلهما من جملة الزمان الذي هو كل لهما ، فيقال: وقت كذا، وحين كذا فينسب إلى حال أو شخص أو ما أشبه ذلك " [6].

كما يذهب إلى القول في هذا السياق: " إذا أريد بهما الإبهام لا الإفهام قيل: كان كذا أو يكون كذا في حين أو وقت، فيعلم السامع أن المتكلم، لم يؤثر تعيين الوقت والحين، وهما لا محالة معيَّنان محصَّلان " [1].

ج- مصطلحات مبحثية أخرى (الوجود ، الروحاني، الجسماني)

1- الوجود

يقال في اللغة: وُجد الشيء من عدم وجودا، خلاف عُدم، فهو موجود. وأوجد الله (U) الشيء، أنشأه من غير سبق مثال [2].

وفي الاصطلاح: الوجود ضد العدم وهو ذهني وخارجي. والوجود كل شيء موجود، وكل موجود شيء. وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، والمعدوم منتف من كل

---

(2) - ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، مج13، ص 13.

(3) - سورة المائدة: الآية 101.

(4) - محمد محمد حسين، **ديوان الأعشى**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1983، ص 40.

(5) - سورة هود: الآية 5.

(6) - التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 31.

(1) - التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 31.

(2) - عبد الله وجيه أحمد، **الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، دط، دس، ص 07.

الوجوه ومعنى تعلق العلم به؛ العلم بانتفائه. والوجود لفظ مشترك بين عديد من الموجودات كالإنسان والأشياء والعالم والله. فالإنسان موجود، والشيء موجود والعالم موجود، والله موجود، وهذا الإشتراك بالاسم.

والموجود هو المعلوم وليس المجهول، وهو موضوع المعرفة، ونظرية الوجود تتناول المعلوم من حيث الموضوع وتبدأ من قسمة المعلوم إلى معدوم وموجود، ثم قسمة الموجود إلى : قديم، وحديث، ثم قسمة الحادث إلى: جوهر وعرض [3].

2- **الروح / الروحاني**

الروح في الفرنسية (Esprit)، أما في اللاتينية (Spiritus)

الروحاني في الفرنسية (Spirituqlisme)

جاء في دليل أكسفورد معنى لمفهوم الروح، مفاده أن هذا المصطلح اللفظي، يتأرجح من حيث الدلالة بين العقول والنفوس والأبخرة. فالفكرة الأساسية في الروح هي: فكرة فاعل غير متجسد، كنفس خالدة أو قدرة فكرية غير مادية [1].

ويعرفها جميل صليبا بأنها: ما يقابل المادة، كقولنا الفكر مقابل لموضوعه أو كمقابلة المبدأ المحدث للشيء الحادث مقابلة الحرية للضرورة. وللروح حسب ما أورد صاحب المعجم الفلسفي في القرآن الكريم، عدة معان أولها ما به حياة البدن، وثانيها جاء بمعنى الأمر. أما المعاني الأخرى فجاءت متساوقة بمعنى الوحي، ثم معنى الرحمة، ثم معنى جبريل (**u**) [2].

---

[3] - المرجع نفسه، ص 07.

[1] - تد هوندرتش، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 420.

[2] - صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص 624 - 625.

وفي دراسة أفردها يوم مخائيل إيفانوف (Ivanov Youm Mékhail) بعنوان: (الإنسان والروح)، عرّف الروح باعتبارها المطلق، وهي: " منبع ومصدر كل ما هو موجود في الكون. وروح الإنسان هي أناه الخاصة به، وهي جزء من المطلق. أما الروحانية فهي درجة تقرب (إقتراب) الأنا البشرية من الروح، أي من المطلق " [3].

والمذهب الروحاني حسب هذه التعاريف نقيض المذهب المادي، وهو القول بروحانية النفس واستقلالها عن البدن. فكل مذهب يرى أن الإنسان مؤلف من روح وبدن، فهو مذهب روحاني، أما المذهب في علم الوجود (أنطولوجيا) فيرى أن في الوجود جوهرين متميزين: أحدهما روحي، ومن صفاته الذاتية الفكر والحركة، والآخر مادي، ومن صفاته الذاتية والحركة. والروحّي والروحاني بمعنى ما مترادفان، ومنه قولهم روحانية النفس (La spiritualité de l âme)، وهي كونها جوهرا مستقلا عن البدن.

هذا التعريف الإصطلاحي للروح والروحانية، يرتبط بالمجال الفلكي، الذي يحاول من خلاله بعض المفكرين الغرب تفسير تطور الحياة الإنسانية في سياقها الروحي. حيث يقر أصحاب مذهب الروحانيات " بأن للعالم صانعا حكيما مقدسا عن سمات الحدث، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله. وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربون لديه، وهم الروحانيون المطَّهرون المقدَّسون جوهرا وفعلا وحالة. - وقد بيّن الشهرستاني - معنى المقدسون جوهرا بأنهم المبرآون عن القوى الجسدانية، المنزّهون عن الحركات المكانية، والتغيرات الزمانية. وهذا يعني أنهم مبرآون عن الحس، وجوهرهم لا محسوس، فهو جوهر روحاني " [1].

وبالتالي لا مجال للفصل بين الروحاني والمطلق، بأي وجه من الوجوه، في ظل قولنا بأن أبرز تمظهرات الروح خاصية الحياة. ولعل هذا الاتفاق إنما يعزى إلى الفيلسوف المعاصر إيفانوف، الذي عرف المطلق. على أساس هذه اللازمة الشرطية التي ترى أنه: " إذا كان أي شيء ينبع ويصدر عن المطلق، فهذا يعني أنه موجود في ذلك الشيء،

---

[3] - إيفانوف يوم ميخائيل، **الإنسان والروح** (حياة الإنسان في الجسد المادي وفي عالم الأفلاك)، تر: عاطف أبو حمزة وآخرون، دار الطليعة الجديدة، دمشق سوريا، ط01، 1995، ص 10.

[1] - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، المرجع السابق، ص 17.

ويشكل محتواه وجوهره. والإقرار بذلك يعني أن الحياة بحد ذاتها، هي: إحدى صفات المطلق ليس إلا، وهي التعبير الخارجي لكينونة المطلق. من هنا تؤكد اليوغا، بأن كل العالم يجب أن يكون حياً " [2].

كما يختم صليبا تعاريفه حول الروح ومردفاتها، بقوله: " الروحي (Spirituel / Spiritalis) يقابل الزمني (Temporel) بمعنى السلطة الدنيوية، تبعا لقول أوجست كونت: إن النظام الوضعي يزيد في اتصاف الحكومة بالصفات الروحية، ويقلل من اتصافها بالصفات الزمنية " [3]. ويقابل هذا المعنى - الصفة الزمنية - الصفات الروحية بمعنى (Pneumatique)، في المصطلحات الغنوصيين (العرفانيين) على أن مرتبته أعلى من النفسي والمادي.

3- **الجسم / الجسماني** (Corporel / Corpe)

يعرف جميل صليبا مصطلح الجسماني، في معجمه الفلسفي بأنه: " المنسوب إلى لفظ الجسم، أما الجسمانية (Corporalisme) فهي المادية " [4]. كما تنسب الجسمانية إلى فلسفة الجسيمات، وهي نظرية طبيعية تحاول تفسير بعض الظواهر الطبيعية، بتجمع بعض الجزيئات غير المرئية؛ وهي مستقلة بخواص كيمائية تحفظ هذه المادة من الزوال والعدم [1].

والجسم إنما هو هذا الجوهر الممتد، القابل للأبعاد الثلاثة. الطول، العرض، العمق؛ وهو ذو شكل ووضع وله مكان، إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه. وهو عند قدماء الفلاسفة مبدأ الفعل والإنفعال، وهو الجوهر المركب من مادة وصورة [2].

مثل أن نقول في حد الجسم، إنه الطويل العريض العميق. مع امكانية اختلاف هذه الصفات في الترتيب، وفي بعض التفاصيل العرضية الأخرى. وهذه المسألة حسب بعض الباحثين، يرون أنها من المسائل المنطقية التي نسبها

---

(2) - إيفانوف، **الإنسان والروح**، المرجع السابق، ص 13.

(3) - صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 627.

(4) - المرجع نفسه، ص 402.

(1) - صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 403.

(2) - المرجع نفسه، ص 402 - 403.

الإمام أبو الحسن الأشعري في مقالاته الإسلامية، إلى معمر بن سليمان والنظام بن السيار. وقد أضافها إلى مقالاته التي أوردها حول تعريف الحد عند المعتزلة، وهي المقالة الرابعة التي نسبها الإمام أيضا إلى أبي الهذيل العلاّف، الذي ذهب إلى القول: " الجسم هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل " [3].

أما صاحب الهوامل فقد أشار: " أن العالم، هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة. وأن هذا التعريف ورد بمعنى محدد عند علماء الكلام بكونه إدراك صور الموجودات " [4].

أما عند الفلاسفة، فهو على سبيل المثال اسم مشترك حيث يقال على معان عدة: " فهو جسم لكل كم متصل محدود، مسموح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة. ويقال جسم لصورة ما، يمكن أن تفرض فيها أبعاداً كيف شئت، طولا وعرضا وعمقا؛ ذات حدود متعينة. ويقال كذلك جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة " [5].

نستنتج مبدئيا، أن هذه الأقوال الآنفة الذكر، تشير بوضوح إلى إختلاف الرؤى بين الفلاسفة والمتكلمين. فقد اقتصر ابن الخمار على سبيل المثال، في هذا السياق على فكرة، أن الجسم هو ما له أبعاد ثلاثة، فكان بذلك متفقا مع المتكلمين في هذه الجزئية، ومختلفا معهم في جزئيات أخرى، بدت حسب الأستاذ إمام علي عبيد معرفية أكثر منها جدلية.

لهذا فإننا نأخذ بعين الاعتبار هذه المصطلحات الفلسفية، من قبيل أنها مفاهيم تتحرك في فلكها إشكالية الزمان. وهي الإشكالية التي نرى أنها تنتمي بشكل أو بأخر إلى رافدين كبيرين، هما: علم الكلام والفلسفة، كما أن هذه المصطلحات المفاهيمية تمثل محمولات دلالية لموضوعات دلالية، حركت قرائح وعقول الفلاسفة عبر تاريخ طويل للفلسفة.

---

(3) - عبيد علي إمام، **موقف ابن الخمار من قضية الإستدلال على حدوث الأجسام (دراسة ونقد)**، مجلة كلية دار العلوم، العدد 57، جامعة القاهرة، مصر، 2010، ص 250. وأيضا: عبد الرحمن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 02، 1977، ص 247.

(4) - التوحيدي أبو حيان ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 137.

(5) - عبيد علي إمام، **موقف ابن الخمار**، المرجع السابق، ص 251.

فهل من أفق يا ترى ؟، من وراء هذا التصور اللغوي الذي حملنا على أكثر من تعريف إصطلاحي، تضمنته الثقافة اللغوية في التراث العربي خاصة، والإنساني عامة. ولعل التاريخ الديني له ما يشير إليه في هذا المجال، لهذا لا يمكن إلا أن نعتبر اللغة دينا إنسانيا، دان به الإنسان قبل أي دين !.

الفصل الثاني

البعد الكرنو / معرفي لفلسفة الزمان

(الميثوس، الكوسموس، اللوغوس)

* المبــــحث الأول: معنى الزمـــــــــــــــــــان في الشرائع السماوية

* المبــــحث الثاني: ميثوس الزمـــــــــــــــــــان والخلـــــــــــــــــود

* المبــــحث الثالث: أصل العـــــــــــــــــــالم وميراث أوائل الطبيعيين

* المبــــحث الرابع: في لوغــوس العدد الفيثاغوري (المفارقة / المؤالفة)

- تمهيد

إن الفكر الديني للإسلام قمة شامخة، وإن ما سواه يبدوا حافلا بالإنحراف والوثنية والشرك. إذ أن مثل هذا الوصف الإجرائي شكل منطلقا لدراسات عقائدية عديدة، تناولت جوانب مختلفة من تمظهرات الفكر الإسلامي الذي انصبغ بعده المعرفي بألوان شتى من البحث في شؤون المعرفة اللاهوتية والناسوتية، حتى صارت فنون التفلسف منه وله. فقد كان ينتهى الفكر الفلسفي في كل مرة إلى مراحل دينية جديدة، كان لها مستجداتها الحضارية في تاريخ الإنسانية.

إذ تمثلت أبرز هذه التمظهرات المستجدة، في ظهور تيارات ومدارس عقدية وفكرية على مدار التاريخ اليهودي والمسيحي والإسلامي على حد سواء، حيث حاول الفلاسفة وعلماء الدين نقل التراث المعرفي للإنسانية بشكل أو بآخر إلى دائرة الفكر الديني. حتى أن علماء الإسلام قد تمسكوا بواجب نقل التراث العقدي في إطار قيمي، أوجبته بطبيعة الحال تلك المقتضيات الإيمانية التي توفر عليها الدين الجديد.

ولا شك أن هذه الأخيرة اشتملت على طبيعة خاصة للروح العلمية، والتي صاغ أطرها العامة علمائنا الأجلاء. وعلى كل حال فإن كان المجال اللغوي والنحوي، لم يحسم القول في تبيان دلالة الزمان. فإن المجال الفلسفي قد حاول قدر الإمكان تفسير تلك الجوانب الغامضة من إشكالية الزمان. حيث طرقوا موضوعاتها من عدة جوانب واتجاهات مختلفة، رغم أن الإرهاصات الأولى لظهور الفلسفة، أبانت على أن مشكلة الزمان إنما ارتبطت بالفكر الميثي (الأسطوري) بشكل عضوي، كما ارتبطت بالحياة الدينية للإنسان.

إذ انتظمت المشكلة برمتها ضمن مسألتي الخلود والمصير، اللتان تشكلتا ضمن ثنايا التراث الأسطوري. ثم انسحبت باتجاه النظر الطبيعي، بدءا بالمدارس الفلسفية القديمة (الأيونية والإيلية والفيثاغورية)، ليواصل البحث في الزمان مساره التطوري ليشمل الجوانب الفيزيقية والميتافيزيقية. إذ بدأ السؤال يتمحور حول العناصر الأولى التي تشكل منها الكون (سؤال أصل العالم)، فربط فلاسفة اليونان الأوائل بين الخيال الهوميري الذي ورثوه عن أعلام القرن

العاشر (10 ق.م)، وبين رغبة المعرفة العقلية التي بدأت في التحرر من ربق الضرورات التي فرضتها سلطة الآلهة الإغريقية على الإنسان اليوناني.

لقد كان لظهور الوعي الفرداني على ما يبدوا في المحفل الميثي الإغريقي، قدم السبق في تبلور نمط فكري خاص. وهو ما أدى إلى جملة من الثورات الفكرية على المستوى الحضاري للإنسان اليوناني، والتي أدت إلى ظهور نوع جديد من التفكير الأنطولوجي استبعد من خلاله تلك القيم الخرافية التي أضفتها القصص الأسطورية على التفكير اليوناني. ولعل هذا ما جعل اليونانيين الأوائل لا يطمئنون إلى تقديس الكون وعبادة ظواهره، بل دفعهم هذا التفكير للبحث عن علل هذه الأخيرة، وفق منطق جديد لفهم الوجود الإنساني.

من خلال هذه المنطلقات سنحاول الإجابة عن حقيقة الزمان في الأديان والفلسفات القديمة، وبالتالي مناقشة أبرز تجليات هذه القضايا ضمن مباحث الفكر الفلسفي، وذلك سعيا منا للكشف عن تلك التداعيات، التي أفرزت عنها تلك الدلالات الفلسفية المستترة وراء غياهب الفكر الإنساني.

فما هي حقيقة الزمان في الشرائع السماوية الكبرى ؟ كيف انبجس مفهوم الزمان من فغر الأساطير القديمة ؟ ثم هل بقي مفهوم الزمان محتفظا بدلالاته الثيولوجية والميثولوجية، وفق منهج التعليم المقرر في المدارس اليونانية القديمة ؟.

- المبحث الأول: معنى الزمان في الشرائع السماوية

يجدر بنا في هذا المقام، أن نورد رأي الفيلسوف فريدريك كوبلستون (Copleston)، الذي تحدث في معرض كتابه الذي خصصه لدراسة الفلسفة الهلينستية، إلى قوله: " بأن ثمة هناك تقاطعات محورية بين الفلسفة المتمثلة في الإتجاه الأفلاطوني المحدث والآراء الاسكندرانية وبين الدين. والتي تجعل منا نعتقد أن كلا الفلسفتين، قد تشربتا من معين واحد. كما أن هناك اتفاق عام عند هؤلاء الفلاسفة والمفكرين، يخلص إلى أنه كان هناك ترصين تام للعقيدة المسيحية، سليلة العهد القديم في هذه المرحلة الزمنية. وهي ذاتها المرحلة التي كانت فيها العقائد الوثنية، على الطرف النقيض من المعادلة الجدلية، والتي أفرزت أعمال العصر التوفيقية " [(1)].

فإذا افترضنا مبدئيا، أنه كان ثمة هناك اتفاق شمل أكثر أهل الديانات السماوية، حول طبيعة الزمان الديني في كتب الشرائع الإلهية. حيث أقرّت هذه الأخيرة أن العالم بما هو مكان وزمان، موجود بقدرة إله أوجدهما مسبقا بطريقة ما، وهو علة وجوده المطلقة.

لهذا نحاول أن نتعرف على المعاني الزمان في هذه الشرائع السماوية، من خلال ما ورد في التوراة والإنجيل والقرآن كل على حدى. باعتبار أن هذه الكتب التشريعية قدمت حقائق دينية حول طبيعة الزمان، وردت ضمن فكرة الخلق والخلود والمصير، والتي تنتهي إلى حقيقة عامة، مفادها أن الكون المادي ليس موجوداً باستمرار، بل خلقه من عدم كائن روحي خالص، هو الباري (U)، وهو كائن وجد منذ الأزل [(2)].

ولا يعني هذا أننا بصدد أي نوع من المقارنة أو المقاربة، بين الأديان في هذا المجال، إلا بالقدر الذي نرجو منه أن يبين لنا طبيعة تلك الخطوط الرفيعة التي تجمع هذه الديانات حول الحقيقة الكلية. مع إمكان القول أيضا، بأن ثمة خطوط عامة يختلف فيها كل دين عن الآخر، خاصة في تصور معتنقيها لمفهوم الزمان والمكان.

[(1)] - كوبلستون فريدريك، **تاريخ الفلسفة، اليونان وروما**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مج 01، ط 01، 2002، ص 77.

[(2)] - يقول جميل صليبا: (لا فرق بين الأزل والأبد بالنسبة إلى الله (U) لأن أبده عين أزله، وأزله عين أبده). ينظر: صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 29.

1 - في اليهودية والمسيحية

إن ما يهمنا هنا، هو الإشارة إلى المعاني التي يشمل عليها مفهوم الزمان، وعلاقته بالعالم والنفس في العهدين القديم والجديد، من دون الخوض في حيثيات المسائل العقدية بدقة، حتى لا نحيد عن ما نود إبرازه في هذا المنحى، إذ يكيفنا اعترافا أن موضوع الزمان في هذه الأديان السماوية، واسع بما لا يمكن الإحاطة به من جميع جوانبه، ولا يمكن حصره بشكل دقيق.

ولعل هذا اللا إمكان هو ما يفتح سؤال الزمان على موقف الشرائع السماوية من مسألة الألوهية، إذ من المسلم به يقينا أنه لا يوجد عالم ولا فيلسوف، قد نجح في حل مشكلة الألوهية، أكثر مما وردت به الأديان السماوية [1]. ففي البداية تؤكد جل الأديان السماوية " أن الكائن الأزلي لم يخلق الكون فحسب، بل واستمر في التحكم فيه منذ البداية؛ وبأن الباري يتدخل في الكون مرة بعد مرة، بإحداث معجزات فيه. فهو كائن كلي القدرة، وكلي العلم، وخير كامل. خلق العالم من مادة أزلية موجودة في الكون، بل وخلق العالم المادي آنياً " [2].

وفي نصوص تشريعية منحولة أوردت وجها من وجوه الزمان الديني، خاصة نصوص التوراة والإنجيل، ما ورد في سفر التكوين الأول، من الإصحاح الأول إلى التاسع عشر (01 - 19). النص التالي: " في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية. وعلى وجه الغمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه، (الـ) الله: ليكن نور، فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن، وفصل الله بين النور والظلام، وسمى الله النور نهارا، والظلام سماه ليلا. وكان مساء، وكان صباح يوم واحد " [3].

استنادا إلى هذا النص التوراتي، يذهب الدكتور الألوسي إلى أنه كان من بين أبرز النصوص التي حاول المفكر ألكسندر هايدل (Alexander Heidel)، أن يربط ملاحظاته النقدية حول تأثير الديانة اليهودية في الفلسفة

---

(1) - العبد محمد عبد اللطيف، **أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي**، دار النهضة، د ط، القاهرة، مصر، 1972، ص 64.

(2) - الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 33 - 42. وأيضا: تد هوندرش، **أكسفورد**، المرجع السابق، ص 93.

(3) - المرجع نفسه، ص 31.

اليونانية، على عهد مدرسة الإسكندرية. على غرار ما قامت به دعوة أفاميه، نسبة إلى نومينيوس الأبامي (160 م) (Numenius of Apamey)، ودورها الهام في نشر فلسفة هلنستية ذات طابع يهودي، من خلال نظريتها المشهورة، التي تعتبر أفلاطون تلميذا لليهود، وأن محاورته في طيماوس منقولة عن (سفر التكوين).

ولم يقتصر ذكر الزمان على (سفر التكوين)، بل كذلك هناك نص ورد في (سفر أيوب) رقم ثمان وثلاثون (38) من الإصحاح الأول إلى الإصحاح الثاني عشر (01 - 12)، حيث وردت فكرة الزمان جوابا للرب لنبيه أيوب (u). يقول فيها الرب: " من هذا الذي يلبس المشورة بأقوال ليست من العلم في شيء، أُشدد حقوَيك وكن رجلا. إني سائلك فأخبرني ؟، أين كنت حين أسست الأرض ؟، بيِّن إن كنت تعلم الحكمة ؟، من وضع مقاديرها ؟ ... على أي شيء أقررت قواعدها ؟ ... أأنت في أيامك أمرت الصبح، وعرَّفت الفجر موضعه ؟ " [1].

كما يورد لنا الأستاذ الألوسي في حكمة سليمان (u)، بيانا آخر حول ماهية الزمان الديني في التوراة، وهو إصحاح من (سفر الحكمة). يرد فيه ذكر محل الزمان من الوهب الرباني، الذي يفيض على الخلائق. يقول فيه النبي سليمان (u): " ووهبني علما يقينا بالأكوان، حتى أعرف نَظم العالم، وقوات العناصر؛ ومبدأ الأزمنة ومنتهاها، وما بينهما، وتغير الأحوال، وتحول الأوقات. ومدار السنين، ومراكز النجوم " [2].

بينما في العهد الجديد (الإنجيل)، فقد ورد في إنجيل (متَّى)، الإصحاح الرابع والعشرين (24). من المقطع (30 - 35)، سؤال للحواريين عن منتهى الدهر، وعلامات مجيء المسيح. يقول لهم: " أن علامة مجيئه مجاعات وزلازل، وتضييق الأمم على أمته. ضيق ليس مثله منذ أول العالم إلى الآن، ولن يكون. وستزول السموات والساعة لا يعلمها إلاّ الله الأب وحده " [3].

---

[1] - الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 31.

[2] - المرجع نفسه، ص 33.

[3] - ينبه المفكر حسام الدين الألوسي إلى أن سفر التكوين، هو أهم نص في اليهودية والمسيحية، يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمن. وذلك بإجماع المعنيين ويعود ذلك لقدمه أولا، ولأنه مخصص بشكل متعمد، للحديث عن قصة الخليفة، بشكل مفصل لا يوجد في أي مكان آخر من التوراة والانجيل. كما أنه مقصود لهذا الغرض، وليس من خلال حديث عن شيء آخر، أو للدلالة على شيء أخر، كما هو واضح في النصوص الأخرى المعروضة سابقا. =

وعلى العموم حسب رأي الألوسي، فإن الإصحاح الوارد في (سفر متى)، يركز على فيض الكلمة في الزمان الدنيوي، والتي يقصد بها الإبن أو المسيح، وهو أحد الأقانيم الثلاثة *. وقد ورد في الفصل الأول من أنجيل (يوحنا) النص التالي: " في البدء كان كلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله " [1]. بمعنى أن المسيح (u) له زمان طولي مزدوج، ينحصر بين حقيقتي اللاهوت والناسوت.

غير أن الحديث عن الله باعتباره (الصانع) كما تبين الفلسفة المثالية الأفلاطونية، تتعارض في بعض وجوه تبرير اللاهوت، لحقيقة الرب أو الأقانيم الثلاثة التي يدعيها المسيحيون الكاثوليك أو البروتستانت. الذين يعتقدون أن مبدأ الإيمان يستند على حقيقة لاهوتية وناسوتية مفادها: أن أقنومة كوَّن، مثل القول: أن الله كوَّن، تحيل النص التوراتي والإنجيلي تبعاً لضرورة تأويل الدلالة الرمزية لفكرة الأقانيم. والتي ستقود الفكر الفلسفي الهلنستي إلى نوع من التأزم المفاهيمي لمشكلة (العقل / الدين)، مفاده أن مشكلة تقتضي منا ربط الزمان البشري بالألوهية، من خلال خلق نوع من البشر، لهم القدرة على معرفة الحقائق اللدنية.

إن المشكلة الأساسية التي تكتنف البحث في الزمان الديني باقية، بسبب غموض النص المقدس لليهود والنصارى، ولعدم تحديده أو توضيحه المسائل اللاهوتية، التي تدور حول زمان الخلق في التاريخ. حيث يؤكد الدكتور الألوسي أن هذا المعنى الدلالي لربوبية المسيح باعتباره ثالث الأقانيم، اعتبارا من السند الذي وجده في (رسالة القديس بولس) إلى أهل كورلي (Caurlé). ففي الفصل السادس عشر والسابع عشر (16 - 17)، من الإنجيل، وهي عبارات موجزة مقتطفة من أحد نصوص العهد القديم، تحمل آثارا متأخرة عن الخلق [2].

= وهذا النص لا يضارعه من حيث هذه المواصفات، سوى الذي ذكرناه على خلاصة الألوسي في ذكر الزمان في العهدين أنجيل يوحنا (أعلاه). ينظر: الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع نفسه، ص 34. وأيضا: التوراة، سفر التكوين، **الإصحاح الأول**، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ساحة النجمة، بيروت، لبنان، ص 02 - 05.

* - الأقنوم: الأصل، والجوهر، والشخص. والأقانيم الثلاثة عند المسيحين هي الآب، والإبن، والروح القدس، وعند الإسكندرانيين هي النفس الكلية، والعقل، والواحد. وقيل أن أفلوطين هو أول من أدخل هذا اللفظ في اللغة الفلسفية. ينظر: صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 112.

[1] - الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع نفسه، ص 34.

[2] - المرجع نفسه، ص 35.

تبين أن اليهودية والمسيحية تعتبران الزمان، خطاً مستقيماً متعين بنقطتي البداية والنهاية. وهو ما يبينه المفكر بدوي في كتابه: (خريف الفكر اليوناني)، عندما تطرق للمعنى الديني الذي قدمه العهد القديم والجديد. وعلى حد تعبيره: " الزمان بدلالة الفترة بين بدء العالم ونهايته" (1).

أي أن ما تحاول العقيدة المسيحية على غرار اليهودية، أن تلخصه في مجمل دعوتها إلى أن البشرية مسطر لها أن الحياة الأبدية بعد عودة المسيح (2). وهي سنة الخلق في الوجود ويكمن هذا الإعتقاد في الإصحاح الأول من توراة (سفر التكوين). الذي يذكر قصة الخليقة، ورحلتها في عالم الزمان الذي أوجده الخالق، بعد عمل دام ستة أيام حسب الرواية التوراتية.

على هذا الأساس يقدم الأستاذ الألوسي، أربع مذاهب دينية تفرعت عن العهدين، تبين الطبيعة الاتصالية للزمان بين عالم الحياة الآدمية وبين الحياة الأبدية، في ظل القول بوساطة العالم الجسماني، والذي مثلته مريم عليها السلام الأقنوم الثاني للألوهية، وباعتبارها أيضا حضورا للتاريخ الإسرائيلي في المسيحية. حيث تتحدد معالم تلك المذاهب الدينية، التي تناولت مفهوم الزمان الديني، يلخصها الألوسي فيما يلي:

أ - العالم قديم بمادته، حادث له أول بتركيبه وزمانه. ويمثل هذا المذهب فيلون الإسكندري، وكليمنت الإسكندري، وابراهيم بن يحي.

ب - العالم أزلي بالزمان محدث بالذات، ويمثل ذلك القائلون بالأفلاطونية المحدثة، ويرون استحالة إثبات بداية للزمان أمثال دينيسوس وأوريجينا وديكارت وأوكام (3).

ت - الخلق من عدم، والزمان له بداية هي بداية العالم نفسه، ويمثل هذا المذهب أوغسطين؛ ويحي النحوي وروجر بيكون، وجون سكوت.

---

(1) - بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، مصر، ط4، 1970، ص 33.

(2) - تستخدم أحيانا لتعني الزمن بأسره، لكنها غالبا ماتعني عالما زمنيا لا ماضي فيه ولا مستقبل يعيش فيه الله. يعرفها بوثيوس بأنها: (الإحتياز الكلي والكامل مرة واحدة على حياة لا نهاية لها). ينظر: تد هوندرش، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 21.

(3) - الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 38.

ث - العقل يثبت فكرة قدم العالم بالزمان، والعقيدة تقول بالخلق من عدم وبداية الزمان. يمثل هذا المذهب موسى بن ميمون، وألبرت الأكبر، وتوما الإكويني [1].

استنادا على ما سبق، فإن معنى البدء والنهاية الذي قدمته كل من الديانتين، لم يعد يمثل فيه لا المصير اليهودي، ولا الخلاص المسيحي، هروبًا لا من الزمان أو العالم. بقدر ما أصبح يمثل طريقا للإنتصار على الشر الموجود في العالم، إذ وانطلاقا من فكرتي المصير والخلاص يتوجب الفصل بين العالم والشر، لأن العالم في الحقيقة خليقة الله، وليس شرًا في حد ذاته؛ وأن الشر في العالم ليس إلا سيادة الخطيئة فيه [2].

لهذا سيذهب فلاسفة العصر الوسيط، إلى اعتبار الخطيئة هي الشر عينه. وأن العالم وجد بمعية شر خارج عنه ينبغي التخلص منه بتطهير النفوس، والنزوع بها إلى أفق عالم الخير المحض، الذي هو خارج الزمان. وهو الموجود في عالم السرمد الأبدي، الذي هو حسب بدوي عبد الرحمن زمان العهد الجديد، زمن وجه معتنقيه نحو أمل لا يلغي العالم والتاريخ. بل يجعلهما يتجددان دائما وفق حركة خطية مستمرة، " فالزمان المسيحي هو زمان الخليقة، الذي لا يعدو أن يكون إلا متعلقا بالأحداث الإنسانية بشكل مباشر " [3].

من هنا يتجلى لنا ما يعرف بازدواجية الوجود، حيث تستند النظرة المسيحية إلى عدة أزواج مفاهيمية ترتد جميعها إلى المفهوم الأصل والأساس، هو زمان الله المطلق في مقابل زمان الإنساني النسبي. فأما زمان الأول (الإلهي) فهو حقيقي وهو متسلسل ومتعاقب، خطي الإتجاه، ومتصل الأحداث. يفعله الله وتمثله الكنيسة، وهو قائم وفق ثلاثة اعتبارات يحددها فعل الخلق؛ ويتمثل زمان هذا الفعل (البدء / النزول). بينما زمن المسيح الناسوتي فيمثل فعل (الهبوط / الفداء)؛ بينما زمن المستقبل، فيمثل لحظة (التاريخ / النهاية) [4].

---

[1] - الألوسي حسام الدين، **الزمان في الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 38 - 39.

[2] - بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، المرجع السابق، ص 33.

[3] - المرجع نفسه، ص 33- 34.

[4] - المرجع نفسه، ص 34- 35.

وقد لاحظ بدوي أن هذه التصورات الزمانية المتقاطعة، تقوم تصوراتها على أساس قواعد عقلية صرفة. حيث يمثل مفهوم البدء (البداية)، الخط الذي يمر عبر لحظة خلق آدم (u)، مروراً بطرده من الجنة بسبب الخطيئة التي أدت إلى الهبوط، وصولاً إلى بداية التاريخ العبراني، وبالتالي اعتبار ذلك البدء تاريخا حقيقيا للإنسانية، والذي يبدأ بعهد ابراهيم، ويستمر عبر سلسلة الأنبياء والمرسلين العبرانيين [1].

وعليه فإن النظرة العبرانية والمسيحية، تجعل الزمان خطا مستمرا يتحرك نحو خلاص الإنسانية. بحيث أن استمراريته هي ذاتها ما نعبر عنه بقولنا، إن بدايتها تمثل لحظة الخلق الأول. بينما نعبر عن المرحلة الثانية للخلق بلحظة النزول، والتي يعتقد المسيحيون دون اليهود، بأنها بدأت بنزول عيسى ابن مريم (u). وهي تمثل عندهم لحظة مركزية في المسيرة الطولية للزمان، " فالمسيحية تعطي العالم خلاصه الأبدي، لأن المسيح (u)، حسب إعتقاد معتنقيها، إنما هو تجلي دائم للعالم الحاضر، الذي خلقه الله، في بدء الزمن والتاريخ " [2].

إن خصائص هذا البدء الذي يتجلى فيه المسيح (الرب) للعالم، يكمن في الكشف عن إمكانات الوجود المندرج ضمن عمليات التجسد، التي حدثت عبر فجوة الزمان. بحيث أن إدراك لحظة التجسد، هي الفارق الذي يمكن محوه بين العالم السماوي والعالم الدنيوي، اعتبارا من أن الغائية التي تنشدها المسيحية، تقوم على أساس أن الباري (U) له غاية مسبقة يحققها في الوجود. لأن العناية الإلهية، هي التي تكفلت بترتيب أحداث هذا النبي أو ذاك ترتيبا غائياً.

هذه الغائية الزمانية هي ما يمكن تصورها، على أنها محور الوعي الداخلي للإنسان المسيحي، الذي يتجلى انطلاقا من حضور الماضي في الحاضر. وهو في الحقيقة حضور في تاريخ مفارق للوجود الحسي، بل هو الوعي الذي يرتبط فيه

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر**، المرجع السابق، ص 35.

[2] - دعدوش أحمد، **مشكلة الزمن**، مجلة الزمن، (مقال)، دار ناشري، مارس 2011، ص 06 .

الزمان بالقضاء والقدر. لأن ما يجري في الزمان، هو تحقق لإرادة الله تعالى لا غير، ولأن مصير الإنسان بعد الموت يرتكز أساسا على اللحظة المفارقة، التي تؤول بعدها النفس إلى يوم القيامة، الذي يمثل نهاية كل شيء [1].

إن المنطق الزمني الذي تدعو إليه الديانتين، يحيل الإنسان إلى فكرة أساسية هي: أن اليهودية لا تنادي بكائن أخلاقي يوصف بكونه منبعا للضمير الإنساني، وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية للبشر، وربا للناس أجمعين. وإنما تنادي بإله شن حربا على أولئك الذين لم يخترهم لملكوته، وهذا ما مثله موقف كانط من اليهودية، حينما حاول وضع الدين بما أنه مفهوم كلي حدا من حدود ميتافيزيقا العقل الأخلاقي.

فالعقيدة اليهودية كما يقدمها اليهود، تقوم على مذهب توحيدي خاص، ينطلق من لازمة تشترط أن الإعتقاد اليهودي ينحصر في فكرة دغمائية مفادها، أن دينه مقصور على شعب بني إسرائيل، وهو محصور على تابعيه. أي أنه دين سماوي ذو طابع قومي، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات، كما ستفعل المسيحية سليلتها بعد ذلك.

على هذا الأساس فإن الموقف الميتافيزيقي، الذي يقدمه إمانويل كانط بخصوص الحقيقة الدينية اليهودية، يؤكد لنا عن جانب مهم من دور الدين في بناء ميتافيزيقا العقل الأخلاقي، إذ يتضح من اليهودية أنها أبانت باعتقادها هذا، عجز العقل العملي عن إدراك جوهر الكائن الأخلاقي. مما أدى إلى اعتبارها دينا قوميا خاصا بعيدا عن عالمية الإنسان الأنواري.

لكن دون أن يكون له أدنى فكرة عن مآلات تطور الديانة اليهودية بعد موسى (u)، والتي لم تعد شريعة اليهود الموسوية الحقيقية. فقد أشار الدكتور محمد عثمان إلى هذه المسألة، استنادا إلى ما ورد في القرآن الكريم، حينما فرق بين الدين الذي دعا إليه موسى (u)، ودين الشعب الإسرائيلي الذي طالب موسى وهارون، (u) الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى.

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط2، 1955، ص 94.

ولعل غياب البعد الإيماني في الشريعة اليهودية، أخل بالبناء المنطقي لحركة التاريخ. فالشعب الإسرائيلي بعيدا عن الدين الموسوي النزيه، كان ينشد النظرة السياسية المغلقة، والعنصرية السامية، وبمعنى ما غلبت عليه طبيعة الاعتقاد بوجود إله واحد اقتصرت عبادته على جنس بشري واحد دون آخر، هو الجنس اليهودي. وهو اعتقاد ينقض فكرة وجود كائن أخلاقي مطلق، نادى به الإسلام فيما بعد ليكون الرب إلهاً لجميع الشعوب والأجناس.

إن شوفينية بعض القضايا اللاهوتية، التي أفرز عنها البعد التاريخي، فيما يخص مسألة ارتباط مصطلح السماوي بهاتين الديانتين. تركن خلف سراديب الإيمان بتعالي الشعور الدين، فكل دين بالنسبة إلى معتقده هو دين سماوي، يعلو فوق ذات معتنقيه بالضرورة. وبالتالي فإن هذا المصطلح يبقى مدار شك بالنسبة للباحثين في الأديان، لذلك نرى أنه من الأجدر وصف الديانات الثلاثة بالشرائع الإلهية. وبالتالي فصل الزمان عن السماوي.

2 - الوقت في الإسلام

إن الزمن الجديد الذي بدأ بهجرة المسلمين من مكة إلى المدينة، عكس حقيقة مهمة، وهي ظهور نظام اجتماعي إسلامي، نشأ على أنقاض المجتمع الجاهلي. حيث انكسر الزمن الإنساني برمته بفاصلة ضخمة، عبرت عن الفارق الفكري والنفسي الكبير بين الوثنية والإسلام. رغم أن القرآن لم يطرح فكرة الزمان بأي وجه من الوجوه الخاصة، لا أدبا ولا علما ولا فلسفة. ولم يرد في آيات القرآن مفهوم الزمان، من قبيل كونه جوهرا أو عرضا. ولم يقدم أيضا إجابات عنه، فيما إذا كان منفصلا أو متصلا، أو أنه موضوعي أو ذاتي حسب ما يراه أصحاب نظرية الوجود.

على هذا الأساس، ينقلنا المفكر عبد الرحمن مرحبا إلى حقيقة بينة، مفادها أن للإسلام دور جوهري في تطور حياة الأمة الإسلامية برمتها. حيث يقول: " من المعلوم أن الاسلام لم ينتشر في فراغ، فالأمم التي اعتنقته ودانت به أو على الأقل تلك التي دخلت في ربقته، وخضعت لسلطانه أمم عريقة؛ عرفت حضارات شتى، وثقافات متنوعة ومرت بتجارب وخبرات مادية وروحية متعددة "[1].

---

[1] - مرحبا محمد عبد الرحمن، **الجامع في تاريخ العلوم عند العرب**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 03، 1989، ص 196.

بحيث أن هذا الرأي يمثل منتهى ما أجمع عليه أكثر مفكرينا المسلمين، الذين أثبتوا أن القرآن لم يقدم إجابة دقيقة ولا صريحة لمثل هذه مشكلات، بقدر ما كانت قد حسمته المستويات الفلسفية على سبيل المثال. ولئن كان مفهوم الزمان لم يرد في القرآن إلا بشكل إيحائي، إلا أن هناك من الألفاظ الدالة عليه ما ورد في نصوص القرآن بكثرة بل وتنوع من حيث الصيغ والدلالات التي ترتبط به [(1)].

لهذا فإن مجرد فحص تلك المفردات فحصا معجميا، يبين لنا أن النص القرآني جاء حمالاً لمعاني الزمان، حيث نجده غنيا بالمفردات الدالة على ما هو إسم ممتد للوقت أو محدود بأجل، أو أنه المدة والميعاد، أو بمعنى الزمان المقارب أو المصاحب للفعل والحدث؛ حسب التقسيم الذي انتهى إليه المفسرون واللغويون [(2)].

يقول (U): ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ [(3)].

وقوله (I): ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (4) يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (5) ﴾ [(4)]. وقوله (U) أيضا: ﴿ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ (3) تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (4) ﴾[(5)].

[(1)] - العاتي إبراهيم، **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 116.

[(2)] - ورد تصنيف مصطلحات الزمان كالآتي: من أسماء الزمان الممتد: أبد، الدهر، أحقابا، العصر. ومن أسماء الزمان المحدود مثل: أجل، أمد، أمة حين ساعة، مدة، وقت، ميقات، موعد، ميعاد. أما أسماء الزمان المقارب والمصاحب للحدث: آنفًا، الآن. سورة **النبأ**، رقم الآية: 23. سورة **العصر** الآية 01. سورة **النساء**، رقم 04، الآية: 77. سورة **آل عمران**، رقم 03، الآية: 30. سورة **المائدة**، رقم 05، الآية: 101. سورة **الاعراف**، رقم 07 الآيتين: 34 - 142. سورة **ص**، رقم 38، الآية: 81. سورة **الكهف**، رقم 18، الآية: 48. سورة **سبأ**، رقم 34، الآية: 30. سورة **محمد**، رقم 47 الآية: 16. سورة **الجن**، رقم 72، الآية: 09.

[(3)] - سورة، **هود**، رقم 11، الآية 07.

[(4)] - سورة **السجدة**، رقم 32، الآية 04 - 05.

[(5)] - سورة **المعارج**، رقم 70، الآية 03 - 04.

إن هذه الآيات لا تعني بشكل مباشر أن موضوع الزمان في القرآن محدد بصفة نهائية أو لانهائية، ولا بأي حال من الأحوال موضوع مستقل استقلالا ذاتيا، عن موضوعات العلم والفلسفة المتضمنة في الوحي الإلهي. أو حتى أننا نفترض أن القرآن كتاب اختص بجانب واضح في فلسفة الزمان أو لا في علم الطبيعة. فالمشكلة بقدر ما ترتبط بالعالم والطبيعة (الفيزيقيا)، ترتبط أيضا بمعانٍ ميتافيزيقية تتعلق بعالمي الغيب والشهادة.

بل المشكلة ترتبط بالمعاني الزمانية وعلاقتها بالذات الإلهية، من جهة أنها ذات خالقة للوجود برمته، ومن جهة تدبيرها للإنسانية، باعتبارها وعاء الوجود الغائي لفكرة الخلق. فالقرآن كوحي رباني، يقدم تصورا خاصاً للزمان، سبق أن أشرنا إلى جزء منه في مبحث الزمان اللغوي، من خلال تلك الإشارات الدلالات القرآنية المتوحدة عبر مزدوجتي (الأزل، الأبد)، وغيرها من الثنائيات التي يقوم على أساسها وجود المخلوقات (الأولى / الأخرة). مع أن: " القرآن قد أعطى معنى أوسع لزمن الخلق والإيجاد، وكذا زمن النهاية " [1].

إذ يمكن القول أن تحديد جملة السياقات، التي تناولها القرآن فيما يخص مسألة الزمان، تدخل ضمن اعتبارين اثنين واللذان يتفرعا بدورهما إلى ستة مذاهب عقدية، نورد تلخيصا لها في شكل نقاط:

أ) - الإتجاه الأول ويتمثل في معنى الزمن المطلق، المتعلق بالذات الإلهية وبصفاتها. وهو زمن غيبي ذو أمد طويل، ومخلوق ممتد بلا حدود إلى ما لا نهاية.

يقول الله (I): ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ (71) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (72) وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (73) ﴾ [2].

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مج 01، ط 01، 1984، ص 304.

[2] - سورة **القصص**، رقم 68، الآيات: 71 – 72 - 73.

وهنا يذهب المستشرق سلمون بينيس في سياق هذا الإتجاه، إلى التأكيد على وجود بعض الآيات والسور التي تعبر عن حقيقة الزمان الإلهي. حيث يشير إلى أن الفيلسوف الأيرنشهري، كان أول من أشار إلى البعد الفيلولوجي لمشكلة الزمان الإلهي في القرآن، والتي تدل على أن هذا الزمان المطلق، هو دليل علمه على الأبد والأزل والسرمد [1].

وعلى رأي الأستاذ سليمان عودة، أن قدرة الذات الإلهية تعلو فوق كل إمكانية إدراك مكانية أو زمانية، لأن الموصوفات الإلهية هي غير الموصوفات الإنسانية المحدودة، كما أن القدرة الإلهية هي عين الألوهية.

" فعين الله ترى جميع المرئيات، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم، قبلية الذات الإلهية لا تسند إلى قبلية الزمان، بل إن الأمر بالعكس، إذ أن قبلية الزمان، هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية " [2].

إن الزمان الإلهي الذي يتجلى عبر حقيقتي الأبدية والأزلية، هو ما يصفه القرآن بـ: (أم الكتاب)، حيث يمكن إدراك الدلالة الزمانية من خلال القدرة الإلهية على محو الموجودات وتثبيتها. وهذا ما تكون قد تضمنته الآية: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [3]. حيث يقدم القرآن في هذا سياق، للإنسان مسارين للزمان عبر القرآن من خلالهما عن الطبيعة الدورية للزمان. كما أشار كذلك إلى المسار الخطي لزمان الأزل والأبد، دون ذكره تصريحا وذلك لحكمة اقتضتها طبيعة الخلق الإلهي، لأن الخلق لفظ يفيد وجود كيف كان وكيف يكون [4].

كما يضيف الأيرنشهري إلى جانب ذلك: " إن الزمان دليل علم الله، وإن المكان دليل قدرة الله، وإن الحركة دليل فعل الله، وإن الجسم دليل قوة الله؛ وهذه الأربعة جميعها قديمة وغير متناهية " [5].

---

[1] - بينس سلمون، **مذهب الذرة**، المرجع السابق، ص 56.

[2] - أبو عاذرة سليمان عودة، **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985 ص 156.

[3] - إقبال محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، تر: عباس محمود، دار التأليف، القاهرة، ص 89.

[4] - سورة **الرعد**، الآية 39. ينظر أيضا: العاتي، **الزمان في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق، ص 55.

[5] - بينس، **مذهب الذرة**، المرجع نفسه، ص 56.

أما في الحديث الشريف، فقد ورد ذكر للزمان والدهر عدة مرات، وفي مواضع مختلفة. إذ جاءت مناسبات ذكرهما متباينة، كقول الرسول (e)، حسب ما ورد عند القرطبي في جامع الأحكام: " لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر "[1]. وهو صفة اختص بها الباري (I)، وذلك استناداً إلى ما ورد في الحديث القدسي: " يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر "[2].

فقيل لهم على ذلك حسب شرح القرطبي: " لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر، أي أن الله (U) هو الفاعل لهذه الأمور التي تضيفونها إلى الدهر "[3].

ب) - اتجاه ثاني يذهب إلى أن القرآن، لا ينفك أن يبدأ بوقت الفرد في اليوم والشهر والسنة، بواسطة ما فرضه من صلوات اليوم الخمس. التي تنظم أوقات اليوم، بينما صلاة الجمعة تنظم الأسبوع والشهر، ثم فريضة صيام شهر رمضان؛ وفريضة الحج لمن استطاع اللتان تنظما أوقات السنة. فكانت هذه الأوقات بمثابة الهيكل العام، الذي تفرض فيه العبادات، وتستحب فيه النوافل والإبتهالات.

ناهيك عن المعاملات التي تنطوي عليها حركية المجتمع الإسلامي إذ بواسطة هذا الفهم الجديد للزمان والوقت، انفردت الرسالة المحمدية بنظام متكامل من العلاقات الزمكانية. مما يتيح للمسلمين الوقوف على حقيقة التاريخ الإلهي، والولوج عبر سراديب الحياة الدينية لتحقيق الإنسانية، بفضل ما تكفله الشرائع الربانية، التي لا تخضع بالضرورة إلى منطق تلازم العلة والمعلول[4].

---

[1] - القرطبي محمد أبو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، ط2، ج 16، القاهرة، مصر، ص 170-171.

[2] - المرجع نفسه، ص 171.

[3] - المرجع نفسه، ص 171.

[4] - يظهر من المعلومات التي قدمها الأشعري، أن مصطلح السبب (العلة)، وعدد من المعاني الاخرى. يعود إلى المعتزلة وتفيد أحد الآراء، بأن هناك نوعين من العلل، أحدهما الضرورية، وهي ترتبط بمعلولها دائما أي لصيقة به. والفاعل المختار (الحر) الذي يسبق معلوله. هذا كان رأي النظام والإسكافي والجبائي. أما الرأي الآخر، فإن العلة دائما تسبق معلولها. ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي**، تر: باسمة جاسم الشمري، دار بيت الحكمة، بغداد، العراق، د ط، 2008، ص 314.

وعلى حد تعبير محمد إقبال، فإن الإسلام كشريعة قد وجه العقل الإسلامي إلى المعنى الإنساني للوقت والميقات. إذ يراد باليوم في القرآن الوقت مطلقًا، ومنه الحديث: تلك أيام الهرج، أي وقته، ولا يختص بالنهار دون الليل [(1)]. واليوم له كذلك معنيان: يوم نُعْمٍ ويوم بُؤس، فاليوم هنا بمعنى الدهر، أي هو دهره كذلك.

كما نجد عدة معاني لمصطلح زمان، فقد ورد في أحاديث النبوي أكثر من معنى. ومن ذلك ما رواه الإمام مسلم عن الرسول الكريم (r) قوله: " إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب " [(2)].

وقوله أيضا (r): " يتقارب الزمان وينقص العمل، ويُلقى الشح، ويكثر الهرج. قالوا: وما الهرج ؟. قال: القتل القتل " [(3)].

قال ابن الأَثير: أَراد استواء الليل والنهار، واعتدالهما، وقيل: أَراد قُرْبَ انتهاء أَمَدِ الدنيا. والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه [(4)]. وفي حديث للإمام أحمد بن حنبل يقول: " حدثنا زهير حدثنا سهيل عن أبيه عن أبي هريرة، قال رسول الله (r) قال: لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر؛ ويكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة، وتكون الساعة كاحتراق السعفة الخوصة " [(5)].

استنادا إلى ما سبق، يرى محمد عابد الجابري أن النص القرآني، يقدم أيضا حقائق تتصف باللازمانية، من حيث أن الأفعال المستعملة في متن آياته الكريمة، تتجاوز دلالاتها التقسيم النحوي للزمان بالمعنى الدلالي (الماضي والحاضر والمستقبل). لأن معاني الزمان في القرآن حسب ما يذهب الجابري، إنما تتعالى استيطيقيا عن الوصف الذي تقدمه

(1) - الزبيدي، **التاج**، المرجع السابق، ج 34، ص 143. وأيضا: ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، مج 12، ص 650.

(2) - صحيح مسلم بشرح الإمام النووى، (**كتاب الرؤيا**)، إخ: محمد فواد عبد الباقى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، حديث رقم 2263، ج4، ص 1415.

(3) - البخاري، **الصحيح مع الفتح** (كتاب الأدب)، باب رقم: 39، حديث رقم: 6037، ج12، ص 72.

(4) - ابن منظور، **اللسان**، المرجع السابق، ج17، ص 60.

(5) - مسند أحمد حديث رقم: 10521.

الأديان السماوية السابقة، من حيث جردته بحسب حركته الخطية؛ فأفعال الماضي التي وردت في القرآن مثلا، لا تفيد بالضرورة زمناً مضى، بقدر ما تفيد المضارع والاستقبال من الزمن المطلق [1].

أما المذاهب التي تفرعت عن دلالة الزمان في القرآن، فهي كالآتي:

1- مذهب الذين يقولون بالخلق من لا شيء، وابتداء الزمن، بينما الله أزلي ولا بداية له. أما العالم فوجد من الماء، وأن هذا الأخير خلقه الله من لا شيء، وهو رأي المحدثين والمفسرين.

2- العالم خلق من مادة موجودة قبل الخلق، وكذلك الزمان والعرش موجودان مع الله، وهو رأي الفارابي وابن رشد، وابن سينا [2].

3- الله خلق من الأشياء من عدم نسبي، أو مادة غير متعينة هي (المعدوم)، وهو رأي المعتزلة. وتقوم فكرتهم الرئيسية على أن " المعدوم كان في بعض معانيه، شيء يتصف بكونه قابل للتحيز، وأنه محتمل للأعراض. وأنه يمكن إدراكه بالحواس، ولكنه لا يكون متصفا بالفعل، بهذه الصفات إلا عند الوجود. أي بعد وجوده في الخارج وجوداً حقيقيا " [3].

غير أن الدكتور الألوسي ينبه إلى أن هذا التصور خاطئ، بالنسبة لأولئك الذين ينسبون هذا الرأي للمعتزلة والقدماء، وإنما المعتزلة قد أخذت بالرأي السابق [4].

---

(1) - يذكر المفكر محمد عابد الجابري، أن للأستاذ أحمد السطاتي له رسالة بعنوان :" الزمن في التراث العربي والإسلامي، وقد نوقشت عام 1980. وهو يأسف لعدم نشرها في وقت تحتاج فيه الأمة العربية، إلى إعادة قراءة تراثها قراءة ابستيمولوجية، تعيد من خلالها بناء منظومتها المعرفية وفق جدلية الأنا والآخر. ينظر: الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 40.

(2) - السؤال الذي يطرح هنا، هل كان عرشه تعالى فوق الماء قبل الخلق؟. وإذا كان كذلك فاين كان قبل ذلك؟. وهل العرش شيء مادي بالفعل أم أنه دلالة مجازية على بداية السيطرة والهيمنة على الكون؟. فعن ابن رزين سأل الرسول (**r**)، أين كان ربنا قبل خلقه المخلوقات؟ فقال الرسول (**r**): (هو كان في عماء أو عمى لا هواء تحته ولا فوقه، ولم يكن ثمة خلق، وكان عرشه على الماء). ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 59 - 112.

(3) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 290.

(4) - الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع نفسه، ص 150.

4- الخلق أزلي بالزمان، المحدث بالذات، على أساس الفيض، وهو رأي من استند إلى بعض الآيات والأحاديث. وهذا الرأي قال به إخوان الصفا، ومسكويه، والسجستاني؛ والحسن بن المرزبان، المعروف بـ: (بهمنيار). تلميذ ابن سينا، وصاحب كتاب (التحصيل).

وقد أخذ معنى الخلق بقوله: " إن الأشياء تفيض من الله تعالى منذ الأزل. فالله هو علة لعالم، وهو متقدم على العالم بالذات، ليس بالزمان، وهو واجب الوجود والعالم ممكن الوجود. وبالتالي قسموا المخلوقات إلى صنفين مادية وروحية (إلهية) " [1].

5- الخلق كنوع من التنظيم لحالة مادية أولى غير متعينة أو سديمية، ويسمى هذا الاتجاه بـ: (الخلق كصنع) أي بمعنى أن الله طبع الصورة على مادة غير مصورة (الهيولى). وقد تبنى هذا الرأي الرازي الطبيب، وطنطاوي والكواكبي، ورشيد رضا وغيرهم [2].

6- الإتجاه الذي يقول: (الخلق الدائم)، أي أن قبل العالم زمان ومادة وعرش. وأن القرآن يشير إلى وجود عوالم قبل هذا العالم، وبعده لا متناهية، كل منها حادث وزمني. وهذا رأي ابن تيمية، وجملة من المتكلمين المتأخرين [3].

نستنتج حسب هذا التقسيم، أن نصوص القرآن سواء تكلمت عن الخلق في زمان، أو القدم الزماني في مقابل الحدوث الذاتي. إلا أنها لم تكن معنية بمشكلة الزمان ومتعلقاته، فالقرآن لا يتعامل مع مشكلة العالم والزمان بطريقة فلسفية، وإنما يقدم أجوبة عامة تنتهي عند حدود الدلالة اللاهوتية، ولأن القرآن لم يقرر ما إذا كان خلق السموات

---

(1) - الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 151. وأيضا: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ج1، ص 19.

(2) - يرى هذا الاتجاه، أن الخلق هو تنظيم العالم الذي هو أزلي في مادته وصورته، ويتجلى هذا الاتجاه في كتابين هما (فصل المقال) و(مناهج الادلة). حيث يذكر ابن رشد، بأن المتون القرآنية لا تؤيد الخلق من العدم، بل على العكس تعلمنا الخلق من مادة. ويقول موضحا بأن عدة آيات تذكر ثلاثة أشياء كانت موجودة قبل هذا العالم (العرش والماء والزمان). ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع نفسه، ص 149 - 153.

(3) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 48.

والأرض من ماء أو دخان، قد حدد معه أزلية هذا الماء وهذا الدخان. وكذلك يصدق هذا التساؤل مع مفهوم الأمر الإلهي (كن)، حيث أن القرآن لم يسأل، ما إذا كانت الإرادة الإلهية أزلية أم محدثة.

ولئن كان القرآن يقرر أن خلق السموات والأرض كان في ستة أيام، فإنه لم يبين لنا ما هي هذه الأيام الستة ولا كيف يكون اليوم يوما، بدون كواكب أو سماوات ؟ [1].

إذ يتضح من عدد الآيات التي وردت في القرآن، أن خلق الكون، أي: السموات والأرض، وما بينهما اكتمل في ستة أيام، فالأرض خلقت في يومين، وما بداخلها في يومين والسماوات في يومين، وذلك ضد ما جاء في سفر التكوين، فإن الله (ا)، لم يسترح في اليوم السابع. وإنما أجلس نفسه على العرش ليحكم مخلوقاته. ثم إن القرآن يقرر أن اليوم عند الله تعالى بألف سنة مما نعد، والأيام التي بدأ الخلق فيها واكتمل لم تسم في القرآن.

[1] - ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 60. وأيضا: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 49.

- **المبحث الثاني: ميثوس الزمان والخلود**

إن الزمان الميثي دوران مستمر وعود على بدء، ينوجد فيه العالم والإنسان، كإمكانية أولى تحددها الخطوط والرسوم الكونية. وكأن الزمان ينبجس من على حافة الأفق الأنطولوجي للحياة نشوءً وارتقاءً، وربما يبدوا هذا المنبجس الأخير جوهرا قارا في فعل المحايثة لحدث التتابع والتعاقب، الذي يجعل الحياة الأنطولوجية حياة ممكنة. إنه الفساد والكون حين ينظر إليه في تخارجه، والموت والولادة الثانية حين ينظر إليهما في تداخلهما بالخلود والخلاص.

في البداية كان مفهوم الزمان عند إنسان ما قبل التاريخ، لا يخرج عن كونه تتابعا للأحداث ليس إلا [(1)]. إذ وإنطلاقا من هنا، يمكن اعتبار الميثولوجيا اليونانية وريثة شرعية لروايات قصص الآلهة، وأدوار خلودها في الزمان المتأله. كما يمكن الإعتراف بأن النص الأسطوري لم ينتهي إلى حل نهائي، تقف عنده حقيقة الزمان وطبيعته. وهذا جون بيار فرنان يذهب إلى أن الأسطورة عامة، كقصة أو حكاية هي خلاف باقي الحكايات، ليست متعددة المعاني في ذاتها، أو أن تعددها يعود إلى جوانب شعرية فحسب. وإنما في الواقع هي قصص وروايات ليست مثبتة في صيغ نهائية بحيث يمكن فك رموزها من الوهلة الأولى، وإنما في الحقيقة يبقى النص الأسطوري مفتوحا دائما على القدرة على التخيل والإبداع [(2)].

وعلى كل حال، يبقى السؤال يطرح نفسه بقوة،كيف تناول الفكر الأسطوري الشرقي مشكلة الزمان ؟. وهل من أثر على الأسطورة اليونانية ؟.

1- فكرة الخلود في الأساطير الشرقية واليونانية

تنفتح تصورات الزمان الأسطوري على دلالات كثيرة، لا طالما نجد صدها في تاريخ الفكر القديم، مما يؤكد لنا اتساع إشكالية الزمان في ثنايا سطور الأسطورة التاريخية، والذي أضحى أكثر حضورا بين الأوساط العلمية خاصة

---

(1) - الشمس ماجد عبد الله، **فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي**، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، ط 01، 2007، حلب، سوريا، ص 09 - 10.

(2) - فرنان جون بيار، **حكايات التأسيس الإغريقية**، تر: محمد وليد الحافظ، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص 08 - 14.

الأنثروبولوجية منها على وجه الخصوص. ولعله من هنا رأى بعض الباحثين المختصين في الدراسات الميثولوجية من هذا المنحى الأركيولوجي، كليفي شتراوس (lvéi – Strauss)، ودومزيل (Dumzil)، اللذان يذهبان إلى أن الفكر الأسطوري أصبح أكثر تعقيدا، وأن البحث في إشكاليات الميثولوجيا، غدى عسيرا على الفكر الغربي المعاصر؛ في ظل نقد العقل الغربي لمبدأ الضرورة، أو ما يعرف بقانون المقادير [1].

لقد انحلت الذات الأسطورية حسب سياقات هذا الفكر الغربي المعاصر، انحلالا شبه كلي في الزمان الشعبي، ساعية نحو التشبّه بالنماذج، أو الأمثلة الأصيلة التي تكفل للإنسان البقاء رغم وجوده الزائل. مبقيا عن السؤال بصيغته المحبكة في دواخل هذا الإنسان ذو التفكير الميثي، ألم الزمان الخالد يقض في كل حين راحته الفكرية. وفي كل لحظة يحاول فيها الإنتقال من ماضيه المجيد الى تلك الأبدية الخالدة. ولكن كيف يكون هذا الانتقال مشكلا للخط الإستمراري الذي يربط الماض بالأبدية ؟، ثم آلا يمكن تبرير صحة هذه الأطروحة من وجهة ما، في ظل سحب هذه المعاني الميثية على بساط الكينونة، هذا القابع في معين تصوراته المخيالية ؟. تساؤلات عديدة تثير في المتأمل مناقشة الأبعاد التي تنطوي عليه أطروحة هذا المبحث، وهذا ما يبدو لنا مثيرا هو الآخر للتساؤل القلق.

لقد استمر هذا الإعتقاد في الميثولوجيا اليونانية عبر تاريخها الطويل، حيث بقي اعتقاد الإنسان يتمحور حول أبدية الدورة الزمانية، في حركة لا بداية لها ولا نهاية. دورة خالدة لا تحيل في النهاية، إلا لتكرار أبدي هو: (كرونووس)، لأن الإنسان في هذا الكرونومتر (Chronomètre)، سيبقى دائم الإشتياق لماضي الآلهة والأبطال؛ ما دام الواقع العيني لا يملك أي إمكانية للقداسة داخل آلة الزمن.

---

[1] - قال أرسطو في معنى الضرورة في الطبيعة: (وقد ينبغي أن ننظر في الضرورة، هل هي عن وضع، بمعنى نسبة وضعنا الغاية المقصودة من الطبيعة أو هي على الإطلاق؛ فإنهم يرون أن الضرورة موجودة في التكون على نحو ما لو ظن ظان أن الحائط كان ضرورة. لأن الثقيلة من شأنها أن ترسب إلى أسفل والخفيفة من شأنها أن تعلو. لذلك صارت الحجارة والأساس فيه أسفل، وصار التراب والطين فوق لخفته، وأعلاه كالخشب، لأنه أخفها كلها " السماع الطبيعي ". وشرح هذا القول أبو بشر بن متى بقوله: (تبين عند أرسطو أن الصورة لم تكن لأجل ضرورية المادة، ... والصورة سبب غائي، وليس يجب وجود الغاية بوجود الهيولى، بل إذا وجدت الغاية لم يكن بد من وجود الهيولى من قبل). ينظر: أرسطو طاليس، **الطبيعة**، تر: اسحاق بن حنين، تح: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج01، دط، 1984، ص 158 - 159.

من هنا، فإن أي محاولة نقوم بها لاستدراج السؤال نحو أفق النص الأسطوري، ستكشف لنا عن أهمية ما ينبغي أن نتأمله في تصور الزمان ذاته، وذلك داخل السياق الهوميري والهزيودي. حيث تبرز لنا تلك الروابط الأنطولوجية بين طبيعة الأشكال الهندسية، المترامية بين ثنايا النص الأسطوري القديم، وبين ماهية الموجودات والكائنات المعلولة بالاندثار والخوار. إذ يحيلنا التساؤل مرة بعد مرة إلى ضرورة ضبط المعاني الإستطيقية، المنبثة داخل النصوص الأسطورية القديمة زمانيا، لاستدراك صورة الزمان ذاته. وبما أنه يشكل محور المشهد الميثولوجي في أعمال الفنية والتقنية للإنسان. فإن الإنسانية فيما يبدوا قد استعانت بدلالات الزمن الثيولوجي، المنبثق من معين دين الإنسانية ذاته.

أ - أنموذج (زمان) في الأسطورة الشرقية

تبدوا صورة الزمان في تصور أبطال الأساطير القديمة، صورة متكررة عن دوائر الفلك المنساب مع كورة هذا العالم. فالزمان فيما عثر عليه من نصوص الأساطير الشرقية، لا يخرج عن كونه بعد هندسي له بنيات متعددة منها ما استقام ومنها ما تكور حتى عاد كالإهليج والبيضة. فما يقال في المكان يقال أيضا في الزمان، حيث لا يعرف هذا الأخير كبقاء متساوق، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية.

فالإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمان التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء، كما لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل إطار التاريخ لنا، إنه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن من تجربته للزمن [1].

وقد ذكر الأستاذ ماجد عبد الله الشمس، أن المفكرة إلينا كاسان (ilina Kasane) قدمت تصورا واضحا حول مفهوم الزمان في وادي الرافدين. مفاده أن الزمان يمضي باتجاه خطي مستقيم، ولكن كأبسط المفاهيم التي تحيل إلى فكرة دورة الحياة المتتابعة. كما ذهبت إلى أن البحث في الخلود مثل منذ البداية تحديا أمام الفناء والزمان، وهي انتقاله خطيرة في مفاهيم الإنسان، إذ تعتبر بداية للتفكير في الزمن المطلق [1].

[1] - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 54.

[1] - الشمس ماجد، **فلسفة الزمن وتقسيمه**، المرجع السابق، ص 09.

1 - أبرز قصة وردت إلينا من التاريخ القديم، بخصوص رغبة الإنسان في الخلود. كانت من خلال حكاية جالجماش ملك الوركاء قبل زهاء (4700 ق.م)، حيث بحث هذا الملك عن إكسير الزمن بعد فزعه من موت صديقه الحميم أنكيدو. وتروي القصة أن جالجماش يأس من السعي وراء نيل ذلك الإكسير الذي يجنبه الفناء. إلا أن أطوار القصة تبين حسب بعض الدارسين للتراث الشرقي القديم، أن قدماء البابليين قد توصلوا إلى استنتاج نوعين من الخلود.

هما الخلود الفيزيائي الذي تمنحه الآلهة، وخلود ثاني أزلي يكمن في إمكانية تجدد الحياة، والحصول على البقاء المستمر، بإيقاف تغير بنية الجسد الذي يقود الإنسان إلى الفناء. وذلك بتناول نوع خاص من الأعشاب النباتية ذكرت الأسطورة بأنها تنبت في العالم السفلي من الوجود [(2)].

أما في أسطورة (إينوما إيليش) البابلية، فإن مردوك بعد أن يصنع السماء والأرض من الماء، يضع أبراجا من النجوم، تعيّن ببزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم. أما المشتري يحدد واجبات الأيام وأوقات ظهورها حتى لا يخطئ أحد منها - أي الأيام والأوقات - تأمل موعده، أو يتقاعس. كذلك رسم هذا الإله البابلي للشمس طريق الشروق والغروب، ووضع أبوابا بأقفال لها، وأمر القمر. وقد أورد الألوسي نصا من أسطورة (إينوما إيليش) جاء كالتالي: " أمر القمر أن اطلع، ووكله بالليل، وجعله من كائنات الظلام، لقياس الزمن، ... " [(3)].

[(2)] - يرى كولكشوف أنه من المفيد مقارنة (الأزل) البابلية (datrum)، مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) (dahrun) الدهر. فقد كانت هذه الكلمة في البدء تعني (الزمن)، وقبل كل شيء الزمن الذي يمتد إلى ما لا نهاية. وينبغي الإشارة إلى أن الزمن بالنسبة للعرب لم يكن مجرد إمتداد بل كان يفهم على أنه قوة ملهمة للكون. تتحكم به بواسطة طاقة إبداعية معينة. ينظر: كلشكوف، **الحياة الروحية في بابل**، (الإنسان – المصير - الزمن) تر: حمودي عدنان عاكف، دار المدى للثقافة والنشر، ط01، 1995، دمشق سوريا، ص 155.

[(3)] - كان يعتقد بأن المياه الأولى مؤلفة من مياه عميقة جدا، والتي منها خلق العالم المخلوق، في أسطورة مشهورة (عندما في الأعالي)، والتي يعود تأريخها إلى (3000 ق.م). حيث نجد أولا أن المياه الأولى كانت في عماء (chaos)، وكانت مركبة من الثلاثة هي: (Apsu)، الذي يمثل المياه الحلوة = (ذكر) و(Tiamat) تمثل المياه المالحة (أنثى) بمعنى (Mumma) التي من الصعب تعريفها. ومن المحتمل أنهما تمثلان الغيوم والندى. ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 186. وأيضا: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 56.

ويفترض هنا، أن القصة الأسطورية الأولى، تفتح أمام العقل البشري امكانية البحث العلمي والفلسفي، بخصوص النوع الثاني من الخلود. والذي يمكن بلوغه عن طريق تناول نوع من أنواع تلك الأعشاب النباتية، وهو ما يحيل إلى فكرة تبدو رائدة في الأبحاث العلمية المعاصرة، والتي يسعى من خلالها العلماء إلى اكتشاف أدوية تصلح الأجسام لتطيل العمر [1].

بينما تنفتح القصة الثانية على إمكانية القول: أن الزمان مزدوج في الوجود الوجه الأول، ويتمثل في زمان الشمس والوجه الثاني زمان القمر. ويبدأ اليوم في بابل مع غروب الشمس، ويتألف من النهار (أومو أورو- umu urru) والليل (musu). ويقسم الليل والنهار إلى ثلاثة أجزاء (mas- sartu)، أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها إلى جزئين. كل جزء يشكل (Beru)، وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح (الساعة المزدوجة)، وكل ساعة مزدوجة تتألف من ثلاثون جزء (30 دقيقة) وهي الوحدة الزمنية الصغرى التي تعادل أربع دقائق [2].

وبالتالي كان هذا التقسيم، أدق ما توصل اليه البابليون في قياس الزمان، في محاولة إلى وضع نظام متجانس للزمان، وهذا ما بقيت الأسطورة البابلية تخفيه إلى يومنا هذا. فلم يعثر بعد عن أي نص أو أثر يشير إلى أن الزمان البابلي كان متصفا بالتجانس والنظام، لنخلص في الأخير " أن المفهوم البابلي للزمن ذو طابع خطي، لا يفهم منه العود لانعدام الدورية الواضحة في مسيرته. لأن ما يبدو من فكرة الدورية، يؤدي إلى فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاك العالم)، وهذا ما يجعل الباحثين يؤكدون أن هذه الفكرة كانت غريبة على البابليين " [3].

---

[1] - الشمس ماجد، **فلسفة الزمن وتقسيمه**، المرجع السابق، ص 11 - 25.

[2] - كلشكوف، **الحياة الروحية في بابل**، المرجع السابق، ص 15.

[3] - الشمس ماجد، **فلسفة الزمن وتقسيمه**، المرجع نفسه، ص 23 - 24.

2 - أما في الأسطورة الهندية، فقد سار الوجود في دورات تتعاقب ولا تنقضي، ففي أنشودة (الرجفيدا) هناك دورة بدائية كما يقول علاء عبد المنعم: "لم تكن فيها عناصر الكون متمايزة، ثم تحركت روح (الكرما) في هذه الكتلة فتفرقت وتمايزت ظواهر الطبيعة، وبالتالي يأخذ الزمان مسارا دائرياً " [1].

ومثلما يأخذ الكون شكله الأخير عبر أطوار، كذلك هو الإنسان فإنه يمر عبر مراحل ليبلغ طور الكارما. لهذا يعبرون عن هذه الأطوار، بما يصير إليه الإنسان بفعل التناسخ، الذي يعتبرونه الإطار الدائري للزمان؛ يمثل الخلود مركزا لها، بينما تمثل الأبدية محيطها. فالبحث عن الزمان حسب الأسطورة الهندية، يكمن أساسا في العودة بالذات إلى الماضي، لأن الماضي ليس هوة من الأرقام، كألاف السنين والقرون. بل أحداثا ملموسة ومحددة، ومآثر السلف وحياتهم التي فينا. والشيء نفسه يقال عن مستقبل حياتنا، الذي سيؤول إلى الوجود في كائنات أخرى [2].

فالزمان ليس مجرد سنين رقمية صامتة مثل سنة (2016)، وسنة (2036). بل شيئا لابد أنه حدث أو يحدث، إنه التطور اللاحق الذي طرأ على الإنسان، وسيطرأ عليه فيما بعد. فمثلما كانت عليه الحياة الماضية لأجدادنا الأوائل، تشكل كينونتهم الإنسانية تقوم على أساس نظرتهم الإلهية لفعل الوجود ذاته. من هنا يمكن أن نخلص إلى الرأي القائل: " بأن فكرة الأبدية المطروحة في التراث الشرقي القديم، تتجلى من خلال الخط الرابط بين الماضي والحاضر والمستقبل، لتوجه الوعي البابلي (الشرقي) نحو فكرة المصير [3].

---

[1] - عبد الله محمد فتحي، وآخرون، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، مصر، دط، دس، ص 217.

[2] - التناسخ يعني خلود الروح، وعدم فنائها مع فناء البدن، وأيضا حسابها على ما قدمت، لكن الحساب يتم على الأرض في هذه الحياة الدنيا، وليس في الآخرة كما تقول الأديان السماوية، فالأرض عندهم دار جزاء وثواب. ينظر: المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم**، المرجع السابق، ص 38.

[3] - يمكن تعريف مفهوم المصير في إطاره العام، بأنه: (الضرورة الحتمية التي يخضع لها جميع الناس، ويمكن أن تتجلى هذه القوة بلا ذات). ينظر: كلشكوف، **الحياة الروحية في بابل**، المرجع السابق، ص 31 - 33.

ب - زمان الآلهة اليونانية (الميثوس)

إن مفهوم الزمان يعتبر في الأساطير اليونانية، مؤشراً أساسيا ضمن الأبحاث الميثولوجية والتي تعنى مباشرة بتوالد الآلهة (Theology)، لا سيما إذا ما تعلق الأمر ببحث مشكلات الأنطولوجية، والتي تتعلق بكيفيات إنوجاد الموجودات كالأرض والسماء. حيث تشير إليها النصوص الأسطورية اليونانية ،الى أنها كيفيات وجدت عن مبدأ الظلام أو العدم أو يطلق عليه بالفوضى.

فقبل كل شيء كان ما وجد أولا هو فغر (Béance)، وهو ما يسميه أوائل الإغريق بالكاوس (Chaos). الذي كان يعني في تعبيرهم مفهوم الخواء، هذا الأخير مظلم لا يمكن تمييز شيء فيه، لأنه فراغ السقوط والدوار والغموض، بلا نهاية ولا قاع. وبالتالي، فإنه ليس في الأصل إلا هذا الفغرُ، الهاوية العمياء الليلية اللامحدودة، وفي هذا الفغر أو الكاوس حدثت هناك أفعال إلهية وجدت على هامش الوجود [1].

كما ورد في ثنايا هذه النصوص الأسطورية للإغريق، أن الزمان له بنيته الدائرية التي شكلها حلزون الوجود، القافز فوق جذوة الكون المتماهي بالإنتهاء والفساد والعدم حسب تعبير جون بيار فرنان. إذ يبدوا من خلال دراسته البنية الميثولوجية للفكر اليوناني، أن الإعتقاد الوثني عند الإغريق وطقوسه المقدسة، لم تقدم للذات اليونانية فيما تعلق بمشكلة الزمان، سوى إمكانية محدودة وغير واضحت المعالم. خاصة وأن المشكلة ترتبط بالوجود الإنساني ارتباطاً وجودياً محضاً، وشعبياً من حيث تصور الشعوب لمعتقداتها وآلهتها الخالدة.

لقد ذهب فرنان في هذا الرأي مع كثير من علماء الغرب المعاصرين، إلى اعتبار الأسطورة أقدم النتاجات الفكرية، التي أدرك من خلالها الإنسان أن قانون الضرورة يشمل العالم كله [2].

---

(1) - الضرورة عند أرسطو كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد، إلى جانب دلالاتها الاربع او الخمس - لا تخرج عن أن تكون عدم قابلية الشيء - لأن يكون غير ما هو كائن بالفعل. ولهذا فهي باطنة في الشيء متحدة بماهيته، وليست قوة خارجية، فهي صنو للماهية أو الطبيعة. أما ديموقريطس فالضرورة مجرد علة خارجية. ينظر: العالم محمود امين، **فلسفة المصادفة**، دار هيئة الكتاب، القاهرة، مصر، ط01، 2003، ص 53 - 54.

(2) - فرنان جون بيار، **حكايات التأسيس الإغريقية**، المرجع السابق، ص 14.

إن كل تلك المقادير كانت فعل كرنوس لا غير، والذي سيجد مكان في هذا العالم بعد فعلته الأولى تلك. والتي قام فيها بخصاء أورانوس (السماء)، الذي ولدته جيا (الأرض) ولد الأثير العماء (الفراغ)، وهو يقبع فوقهما بمثابة الظلمة.

أما معنى أن توجد أفعال إلهية على هامش الوجود، حسب هذا التصور، فهذا يعنى أن التفسيرات الميثولوجية ترى أن هناك ما يسمى بالحدث الأول. وهو القران الإلهي للأرض والسماء، الذي توالدت عنه آلهة أخرى كثير، ابتداء من كرونوس (الزمان) وانتهاءً بزوس (Zeus) رب الأرباب وحاكم السماء والأرض فيما بعد. وعليه فإن كرونوس في الأسطورة الإغريقية يرمز للهلاك والفناء، ويدعونه بذي الأفكار الماكرة [(1)].

وهو ما يشير إليه الدكتور محمد الخطيب، في السياق نفسه " فإن كرونوس هو الزمان، ويعني أول مبدأ للموجودات، وهو أيضا في بعض الروايات الأسطورية الأخرى، يعني آلهة الليل وهي مؤنثة " [(2)].

لكن تذهب تفاسير أخرى للأسطورة الزمان الإغريقية، إلى أن قصة الوجود بدأت بماء تكوَّن منه الطين، وعندما جفَّ هذا الطين تحول إلى أرض التي ولد منها كرونوس. الذي نجد له وصفا في إحدى هذه القصص حسب ما يذكر محمد الخطيب بأن كرنوس وحش مجنحّ، وهو كائن إلهي له رؤوس عجل وأسد، وبينهما وجه إله. وهو النص الذي يقول عنه بول شوري (Paul Echauri) *، بأن: " كرنوس هو الإله ديميورج (Demiurge)، وقد أطلقت قديما لدى اليونان على العامل في سبيل الجمهور. وقد استعمل أفلاطون هذا المصطلح في محاورة طيماوس، بمعنى (المصمم) أو المهندس الإلهي الذي يجلب النظام إلى كون تعمه الفوضى " [(3)].

---

(1) - فرنان جون بيار، **حكايات التأسيس الإغريقية**، المرجع السابق، ص 11.

(2) - محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، منشورات دار علاء الدين، الإسكندرية، مصر، ط1، 1999، ص 69 - 70.

* - فيلسوف أرجنتيني معاصر (1922 م) توماوي النزعة، وتلميذ لأتين جلسون، مختص بالفلسفة الوسيطية كما يفكر هيدغر من مؤلفاته الوجود في فلسفة هيدغر (1964) هايدغر العلوم الفلسفية أشرف على التعليم في المعهد التربوي بساراتوف. يهتم في دراساته الفلسفية بمشكلة الزمن. صدر له في موسكو عام (1966) مشكلة الزمن، تأويلها الفلسفي، نشر في مجلة مسائل الفلسفة عدد دراسات، ومنها: الزمن و الأبدية (1963). مشكلة لا انعكاسية الزمن (1964). الزمن والعلية (1966). ينظر: طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 65 - 66.

(3) - محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، المرجع نفسه، ص 70.

من هنا فإنه يجدر بنا الذكر أن الرأي، الذي ورد في مقدمة كتاب الأساطير اليوناني والرومانية، للدكتور أمين سلامة الذي رأى أن الأسطورة اليونانية، لا تزال منغلقة على المعاني الحقيقية لموضوعاتها. وأنها: " في نظر الشخص الوضيع قليلة المعنى، لكنها عظيمة في نظر الشخص النبيل. فإذا ما رجع الإنسان بمخيلته إلى بدايات الزمن الغامضة، وجد انه إذا ما لم تنر الديانة الحقيقية ذهن الإنسان، ولم تفسر له العلوم الأشياء ونشأتها، فإنه قد يلاحظ مولد ما نسميه بالأساطير " [1].

2- نحلة الأورفية ومشكلة الوجود

في مقارنة أخرى كان قد عقدها الدكتور الخطيب، في دراسته للمعالم الكبرى للفكر اليوناني خاصة في الفصل الأول. والتي بين فيها الأصول الأسطورية للفكر الفلسفي في اليونان، حيث قارن بين الأساطير التي حيكت حول الأورفية، أو ما كان قد عرف عن الأساطير الأورفية، ونظرتها إلى الوجود والآلهة اليونانية وبين الأساطير اليونانية التي كانت تتغنى بالأفعال المجيدة لآلهة الأولمب. حيث خلص في الأخير إلى ملاحظة مهمة وهي أن النحلة الأورفية قد اختارت رواياتها بحيث تلائم أهدافها، وغاياتها المتمثلة في القوانين الكونية للوجود.

لهذا فهو متمسك بموقف أولئك الذين يقولون، بأننا دائما أمام انفتاح مستمر للنصوص الأسطورية على حقول الفكر المتعددة. وأن النحلة الأورفية عملت على إبقاء إمكانات التحوير الدلالي، للمفاهيم الأنطولوجية داخل النسق المعرفي للأسطورة اليونانية. وذلك وفق ما تنطوي عليه الفلسفة الحية. ولعله يكون قد انتهى إلى فكرة هادية للطرح الأورفي هي أن: " هناك من ينسب إلى الأورفية كل دوغمائية لاهوتية " [2].

من هنا، فإن مجرد عقد مثل هذه المقارنات الحفرية، حول أنساب الآلهة، بالعودة إلى النصوص المأثورة عن النزعة الأورفية وبين المأثور الهزيودي. يُمكن الباحث من استجلاء بعض الأفكار التي تدفع به إلى وضع صورة شاملة حول موضوع الزمان الإلهي، والزمان الإنساني في سياقه الميثولوجي. من خلال رصد الطابع العام للنحلة

---

[1] - سلامة أمين، **الأساطير اليونانية والرومانية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 03.

[2] - محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، المرجع السابق، ص 73.

الأورفية، والتي عبرت آرائها بالفعل عن أثر الحكمة الشرقية على الفكر اليوناني، فيما يتعلق بتصوراتهم حول الوجود. فمثلا نجد أن الروايات التي حيكت حول كرونوس وديونيسوس والتيتان والبيضة المخصبة؛ لم يكن لها وجود في الروايات الهزيودية، بالمقارنة مع الروايات الأورفية، التي تكشف لنا الدراسات المعاصرة، أن الأورفية كانت تولي أهمية للرموز الطبيعية التي أكتستها ظواهر الآلهة اليونانية. كإهتمامها بقضايا أصل الإنسان والأشياء وطبيعة الإله وضرورة الحياة. وهذه الموضوعات والقضايا تبين لنا بوضوح البدايات الأولى لتأثر الأورفية بالفلسفة الطبيعية الشرقية [1].

إن أسطورة الخلق عند الأورفيين تقدم لنا تصورا فلسفيا، نرى أنه ضليع بالعودة إليه، حيث تذكر هذه النحلة أن الماء هو المبدأ الأول للكل. وأن منه جاء الطين، ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو ما يعرف بالزمان. ومع الزمان نشأت الضرورة، وهي قانون القضاء والقدر، الذي يسيطر على الكون بأسره؛ الذي يضم أطرافه. من هنا يعتقد الأورفيون " أن الزمان أنجب الأثير والعماء والظلام. ثم شكل بيضة في الأثير، ولما تفتحت البيضة خرج منها فانس أو النور. وقد قيل أن البيضة حسبهم انفلقت نصفين صار أحدهما جي (Ge) الأرض، والآخر اورانوس السماء " [2].

ولعلنا من هنا، ندرك صعوبة ما يواجه المتخصصين في هذه الدراسات الميثولوجية، حول المعنى الحقيقي لمفهوم الايجاد عند هؤلاء، فالمعنى في كل مرة يحتاج الى توسع أكثر، أبعد ما ما يمكن أن يكون، في ظل تعلق الفهم الميثولوجي بتاريخ ذات الانسانية الغابرة، هذا الفهم المتعلق كالأحفورة في رواسب التراث البشري الغابر، يبقى بحاجة الى الحفر والتنقيب في غوامض هذه الحياة البشرية. ويبدوا أن التعقيب الذي قدمه الدكتور عبد الله محمد فتحي، أين يشير فيه أن الأورفيين، كان لهم مذهب يعتقدون فيه أن الماء والأرض هما العنصران الأوليان للوجود، وأن هناك عنصرا ثالثا تولد عنهما وهو الزمان، كان أبرز ما اعتقده هؤلاء ونقلوه لغيرهم وما بعدهم.

---

[1] - محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، المرجع السابق، ص 73.

[2] - عبد الله محمد فتحي، وآخرون، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، مصر، دط، دس، ص 09.

إلا أننا نلاحظ بغض النظر عن قيمة هذا الرأي، والنتائج التي يقدمها العلم بخصوص هذا التصور الفلسفي الرصين دليل قوة هذا المنظور الأولي لفكرة الإيجاد والخلق. غير أن ارتباط معنى الزمان بالثعبان (هيراكليس)، يدل على معنى أعمق، حيث أن الثعبان كحيوان زاحف، يتميز بخصائص تبقيه متفردا من بين هذه الموجودات فهو معروف بخطورة سمه القاتل أولا. وهو ما يشير إلى الفناء الفوري، إلا أن هذا السم يحمل في حد ذاته امكانية استخراج المصل المضاد له، مما يتيح لنا إمكانية مقارنة هذا الفعل المزدوج بين الحياة و الموت لهذا الحيوان المقيت، والذي يوضع كرمز للصيدلة، هذا العلم الذي وضع لدرء الوفاة. وهو علم يختص موضوعه بالتداوي [1].

إن هذه الأسطورة حينما ربطت بين الثعبان وبين الدواء، كانت تتبع الأساطير الشرقية، التي تحدثت عن إكسير الحياة. والذي يمكن الحصول عليه، إذا ما استطاع الإنسان الحصول على نوع من الأعشاب البحرية، ذكرت أنها موجودة في بحار الكلمات والإغنيات، كما سبق الذكر في أسطورة جالجماش.

نرى أن هذا المنحى يبقى مجرد فرض فلسفي قد نستعين به لفهم زمان هذه الأسطورة ، ما دام النص ينفتح على دلالات كثيرة ومتنوعة لبحث هذه الرؤية في الميثولوجيا الشرقية. ثم إن تعقيب الدكتور عبد الله فتحي جدير بالإهتمام، حيث يشير إلى هذا العنصر الثالث، أي عنصر الحياة الأبدية متحد مع الضرورة، التي أطلق عليها اليونان اسم أدراستيا (Adrasteia)، وهي عنصر بلا جسم، يمتد فوق كل الكون ممسكا به معاً. وأن هذا الإتحاد قد أنجب بدوره الثعبان ذو الثلاثة أبناء: الأثير والعماء وأيربوس (Erebus)، ومن هذه ولد الزمان من البيضة وهذه هي المرحلة الأولى [2].

---

[1] - (Darmascius): أصل الآلهة الاورفي المعطى من قبل هيرونيموس (Heronymus)، وهيلانيكوس (Hellanicus) ليس واحدا . إنها تجعل الماء والارض العنصرين الاولين. وإن العنصر الثالث تولد من هذين الأثنين، وانه كان على شكل ثعبان له رؤوس عجل وأسد، ووجه إله بينهما وأجنحة ويسمى الزمان الدائم (agelless time) أو هيركليس (Heracles) غير المتغير. ومع هذا اتحدت الضرورة أو أدراستيا (adrasteia) وهي عنصر بلا جسم، ويمتد فوق كل الكون ممسكا به معا. والزمان الثعبان انتج ابناء: الاثير والعماء وإيربوس (Erebus)، ومن هذه ولد الزمان البيضة. ينظر: كلشكوف، **الحياة الروحية في بابل**، المرجع السابق، ص 60.

[2] - عبد الله محمد فتحي، وآخرون، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 12.

يستتبع هذا، أن هناك ترتيب وضعه كل من هوميروس وهزيود، حسب الرواية الأورفية السابق ذكرها، بحيث يدل هذا الترتيب على ظهور الأشياء وفق منظومة من العلاقات السببية، المتدرجة بالترتيب داخل النظام العام للوجود. بمعنى أن العالم وجد عن مبدأ الأصغر، يخرج من الأكبر. كان البحر هو الكل الذي فيه جزء من الأرض يصغره. من هنا كان تصورهم لكيفية نشأة الكون، إنما ينم عن فكرة فلسفية تعنى بتفسير الكيفيات التي تخرج منها الجبال من الأرض، والأنهار من إقيانوس، وهكذا تصاعديا من الماء ثم الطين إلى أن تبلغ العملية آلهة الأولمب، وهذا هو مبدأ النشوء والإرتقاء في الموجودات حسب رؤية هوميروس الأورفية.

كما أن ترتيب الموجودات الإلهية، وتعاقبها المستقى تاريخيا من آراء هزيود في الطبيعة والأيام، يعتبر أول محاولة يقوم بها الفكر الإغريقي على أنقاض الإيجاد التدريجي والمتسلسل، طرق باب العلم الطبيعي. رغم أن نصيب المخيلة في في هذا العلم أكبر من نصيب العقل، خاصة وأن هذه المرحلة تعتبر مبكرة في تاريخ الفكر اليوناني. وقد توصل الدكتور حربي عباس إلى هذا الاستنتاج، من خلال تفسيره الكزمولوجي لآراء هزيود، حيث تعتبر محاولات هذا الأخير، " بمثابة أولى التفسيرات القائمة على السببية بالدرجة الأولى واضعا السبب قبل المسبب " [(1)].

إن فكرة الزمان الأسطوري في الميثوس الإغريقي، تمثل بعدا معرفيا يتناول الحياة الشعورية للإنسان القديم. حيث تتأسس أنطولوجيا الوجود داخل منظومة كسمولوجية مفارقة للوجود العيني. كما يعتبر مفهوم هذا الزمان في الأساطير القديمة مؤشراً أساسيا يضمن للأبحاث الميثولوجية المعاصرة، والتي تعنى بتوالد الآلهة (Theology) الاستمرار والتطور في مجال الأبحاث المخبرية.

على هذا الأساس، فإن مجموع العناصر الميثية المستخلصة من هذه القراءة التحليلية، إنما هي قائمة في لدن فهمنا للزمان الإجتماعي، باعتباره زمنا مطلقا حاول معاجته لهذا النصوص الأسطورية. بحيث تشكل عناصره الرمزية أبعاد مكملة للمكون الثيولوجي الذي يتجلى في معظم بنى المخيال والذاكرة الإجتماعية. إذ لكل قصة أسطورية تشظياتها

---

(1) - عطيتو حربي عباس، **الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، دط، 1999، ص 58 - 59.

الخاصة، وسمة خلودها الخاص. وليس شرطاً أن تستند قصة الإنسانية مع الزمان على المخيال الجمعي، لأن لكل نص أسطوري زمنه الخاص [2].

إن التصور الميثي للزمان يتميز باللا وضوح، رغم أنه في الظاهر يتدفق بشكل منساب، لكن ليس نتيجة ارتباطه بالظواهر الطبيعية، وإنما لارتباطه بالرغبة الإلهية. فالزمان وجع التاريخ الميثي، لا تفهمه حسابات الوقت العلمية، وإنما هو وجع الحياة، لأنه الأكثر حقيقية، والأكثر واقعية (...). ثم إن وجع الحياة أقوى بكثير، من الإهتمام بالحياة نفسها، الأمر الذي يجعل الشعور الديني يتغلب دائما على الإعتقاد الفلسفي. وهكذا إذن، فإن هذا الزمان في كل الأحوال، موجود في أساسه شيء ما، لا زماني، أي أنه أبدي في مبدئه على الأقل [1].

نخلص في الأخير إلى القول، بأن أي محاولة لمقارنة تلك النصوص الأسطورية مع قرائنها من جهة ومن جهة أخرى مع النصوص الأدبية والعلمية والفلسفية، التي تتقاطع معها، حقيقة لا مفر منها للباحث أياً كان ميدان بحثه، لا لشيء إلا لأن الأسطورة فغر المعارف الانسانية بمعنى الكلمة.

وها هو جاك روبو (Jacques Roubaud) يقول: " إن القصائد الهوميرية ليست حكايات فقط، بل تحتوى على كنوز الفكر والصيغ اللغوية التي نتجت عن التخيلات الكونية، والتعاليم الأخلاقية التي تؤلف الميراث المشترك لإغريق العصر ما قبل الكلاسيكي " [2].

---

[2] - الخضور جمال الدين، **قمصان الزمن** (فضاءات حراك الزمن في النص الشعري العربي)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، بيروت، لبنان، دط، 2000، ص 13.

[1] - لوسيف أليكسي، **فلسفة الأسطورة**، تر: منذر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط01، اللاذقية، سوريا، 2000، ص ص 146 - 147 - 153 - 154.

[2] - فرنان جون بيار، **حكايات التأسيس الإغريقية**، المرجع السابق، ص 08.

- المبحث الثالث: أصل العالم وميراث أوائل الطبيعيين

لقد فكر الإنسان اليوناني أول ما فكر في المادة، التي يتألف منها الوجود. وقد كان هذا الأمر طبيعيا ومعقولا في ظل ما كان عليه العقل في طفولته الفجة، لا يستطيع أن يستسيغ إلا الطبيعة المادية للعالم، فما هي يا ترى أبرز إرهاصات الفكر اليوناني وما أثره في تطور الحضارة الإنسانية ؟. هل استطاع الوقوف على أهم إشكالات الإنسان اليوناني، من أسئلة أحرجته كالوجود والزمان والخلود والمصير ... وغيرها من المسائل المحيرة ؟

ثم كيف انتقل الفكر اليوناني من المرحلة الأسطورية، إلى مرحلة امتزجت فيها الأسطورة بالدليل العقلي؟ وما هي تداعيات هذا الإنتقال عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل والمتأخرين، وكذلك عند الفيتاغوريين والإيليين ؟.

لا يزال بعض مؤرخي تاريخ الفلسفة، يؤثرون رأياً لفلوطرخس أحد تلامذة المدرسة الأفلاطونية المحدثة [(1)]. والذي يشير فيه هذا المؤرخ، أن أغلب فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط، كانوا أصحاب نزعة حسية حادة تشدهم إلى الطبيعة شدا وثيقا. غير أنهم بقوا على نزوع دائم إلى عالم توجد به آلهة، ويتحقق فيه الخلود. وإن كان ثمة هناك سبب معقول، يمكننا من خلاله الرجوع إلى فضل اليونان في تطور الفكر الفلسفي، كما يتصور الباحث الشريف زيتوني في دراسته المفردة حول (مشروعية الميتافيزيقا من ناحية المنطقية).

حيث يرجع بعض المفكرين والباحثين، على غرار ما ذهب اليه الاستاذ الشريف. بأن فضل اليونانيين الأوائل إنما يكمن في بحثهم عن الحقيقة في الطبيعة ذاتها، ونظامها الذي لا يرضى العقل المتأمل فيها، بحدود تناهيه أو قصور إمكاناته. وهذا فلوطرخس على حد تعبيرهم، يرى أنه لم يكن بد من الإعتراف، بأن هذا النزوع نحو العنصر

---

(1) - اسمه الحقيقي بلوتارك بن نسطوريوس، مفكر ومؤرخ فلسفة، سياسي يوناني، ولد في خيرونية (Cheronea) (بإقليم بوثينا في اليونان) حوالي سنة 46 بعد الميلاد، توفي حوالي سنة (127) بعد الميلاد. تعلم الفلسفة على يد أمونيوس ساكاس في أثينا، وصار من أتباع الأفلاطونية. وقد ذكر عبد الرحمن بدوي في موسوعته انه حوالي سنة (95 م). صار كاهنا مدى الحياة في معبد دلفي. ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المرجع السابق، ص 195 . وأيضا: عطيتو حربي عباس، **ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة**، تق: علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1992، ص 232.

المادي، بقي بمنأى عن الفهم الصحيح لتلك الرغبة الجامحة، التي كانت تشدهم إلى عالم التفكير والتأمل في حقيقة أصل العالم وتركيبه.

ثم إن مجرد الإشارة إلى هذا الطابع العام، الذي يبديه بعض هؤلاء الباحثين في علاقة الفكر اليوناني بالمسلمين إنما يبعث على التساؤل الفعلي حول طبيعة تلك العلاقة، والبحث في تلك المفارقات المشكلة لتاريخ الفلسفة اليونانية من منظورها الإسلامي. والتي تحدد معالم الطريق الفلسفي، الذي يؤدي إلى سؤال جوهري تقودنا الإجابة عنه إلى فهم منتهى النظريات المعرفية، التي قامت على تباين عناصر الفهم المزدوج، لعالمي المعرفة والفكر.

" بحيث يتم الفصل بين عالمين للمعرفة هما: عالم المعقولات، وعالم المحسوسات. وذلك إنطلاقا من الإيمان بأن العقل هو الموجود الوحيد، الذي له إمكانية معرفة حدود الكون النهائية واللانهائية. وأن للعقل البشري القدرة على اكتشاف الكون بمظاهره المختلفة. تتنوع بين مظهر الطبيعة الحسي العيني ومظهر العقل الحيوي. بمعنى تباين موضوعات العقل وموضوعات العالم " [1].

لم يكن لفلاسفة الإسلام إذن، أن يعرفوا آراء فلاسفة اليونان القدامى، الذين كانوا قبل إلا مع أرسطو. الذي كشف لهم ترتيبها وتنظيمها، مشيرين في ذلك إلى كتاب (سمع الكيان أو النفس). والحقيقة أن أرسطوطاليس قد جمع في فلسفته ما كان سابقاً عليه من مواقف فلاسفة اليونان الأوائل، ونظمها تنظيما منطقيا؛ اقتضاه الإتجاه الثنائي للوجود في الفلسفة اليونانية القديمة.

فقد أكد بعض مفكرينا المعاصرين، على غرار المفكرَيْن علي سامي النشار، وعبد الرحمن بدوي. بأن هناك عون من الفلسفة اليونانية، في شقها المشائي المختلط بالأفلاطونية، عرفته الحضارة الإسلامية كان مؤثر جدا في تطورها، ولعل أبرز أثر نلمحه يعود الفضل فيه، لأحد أهم تلامذة أرسطو المتأثرين بالنزعة الأفلاطونية المحدثة، آلا وهو

---

(1) - الشريف زيتوني، **مشروعية الميتافيزيقا من ناحية المنطقية**، تص: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، الجزائر، دط، 2006 ص 21.

الفيلسوف فولطرخس (Plutrachus)، صاحب كتاب: (الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة) (De Placitis philosophorum) [(1)].

من هنا، كان ميل أكثر فلاسفة الإسلام، الى دراسة آثاره في البداية، لما رغبوه من فلسفته الأرسطية خاصة آرائه الطبيعية؛ المتعلقة بالجواهر والأعراض والحركة ولواحقها من زمان ومكان. وعلى حد تعبير الأستاذ قطمير يوحنا فما بين آراء الميثولوجيا وآراء الأيونية، كانت الغاية النهائية للعقل الأرسطي ، الوقوف على أفق انطولوجيا الوجود [(2)].

1- طاليس وسؤال أصل العالم

يعتبر طاليس في المصادر اليونانية والإسلامية بحق، أول فلاسفة اليونان الطبيعيين، الذين قدموا تساؤلاتهم الأنطولوجية حول ماهية الأول ؟. وحقيقة الكائنات، وكيف هي ؟ وفي ماهية المبادئ القصوى، وكم هي ؟، وفي بنية العالم وتركيبه، وما هي أنواع حركته وسكونه ؟.

إنطلاقا من هذا الرأي، يكاد يجمع أغلب فلاسفة اليونان، أن اللحظة الطاليسية كانت أهم لحظات بزوغ فجر العقل الإغريقي، والتي كشفت منذ الوهلة الاولى؛ عن أفق المعرفة الإنسانية التي تسعى وراء عقلنة الوجود ورد أصوله إلى مبادئ طبيعية، هي عناصر أولى هي أصل الوجود عينه [(3)].

وعلى حد تعبير بيار فرنان: " لقد فتح الفلاسفة الأيونيون الطريق الذي لم يعد على العلم سوى اتباعه " [(4)].

[(1)] - بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المرجع السابق، ص 195.

[2] - فخري ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وأبرقلس**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط01، 1991، ص 16.

[(3)] - كان أهم أثر اطلع عليه فلاسفة الإسلام، وردت فيه آراء طاليس كتاب تاريخ الفلاسفة لفرفوريوس. والذي نقلت أجزاء مهمة منه من السريانية إلى العربية، حيث يشير المفكر علي سامي النشار إلى أهمية هذا المصدر الذي خلفه فورفوريوس (232 - 304م). والذي جمع فيه آراء فلاسفة اليونان الاوائل، إلى جانب الأقوال التي جمعها أرسطو وأفلاطون. ويفترض أن ابن النديم، قد اطلع على هذا الكتاب حسب ما يذكر مفكرنا. حيث أشار إلى أن صاحب الفهرست، ذهب إلى أن فورفوريوس قد وصف طاليس، بأنه أول حكماء الإغريق السبعة، المعروف عند المسلمين باسم (ثالث بن مالس الأملسي). ينظر: النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 114.

[(4)] - فرنان جان بيار، **أصول الفكر اليوناني**، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص 92.

فمع ظهور طاليس بدأ الاستفهام حول دلالة الفلسفة، كسؤال فني يهدف إلى استقصاء الحقيقة القصوى والسعادة الأبدية، إنه سؤال النشأة الذي شغل أولئك الفلاسفة لا غير، إنه الوجود كما يرغب الإنسان أن يكونه.

من هنا بدأ السؤال الأيوني، حيث كان سؤال طاليس المركزي يتمركز حول الوجود ؟، ما أصله ومصيره ؟. على هذا الأساس نتساءل بدورنا، هل يمكن القول، إن زمان طاليس يؤيد أبدية العالم الفيزيقي ؟ أم أنه حضور الوجود في الوعي الإغريقي قبل كل شيء ؟، هل كان الزمان حسب هذا المنطق الطبيعي حضوريا بمعنى ما ؟.

لقد كانت هذه الأسئلة حافزا قويا، لكي يفكر الانسان من جديد في حقيقة الوجود، والذي " انطوى - حسب الأستاذ طيب بوعزة - على جانب مهم، من حقيقة البحث حول نشأة وتطور، أنماط التفكير البشري في التاريخ " [1].

فقد أشار بول جانيه (Paul jainé) إلى أهمية هذه التساؤلات، التي تناولها طاليس الأيوني بقوله: " إن القضايا الفلسفية التي تناولتها الفلسفة عند الإغريق على أيام طاليس، لا تخرج عن نطاق ما رسمه طاليس في الفلسفة الطبيعية " [2].

حيث كان الإصطلاح العام لمفهوم الوجود عند فلاسفة القدماء؛ يربط بين المكان والزمان بالدرجة الأولى. لأنهما يعتبران من جنس الكائنات، التي تدخل تحت جنس الوجود، وهي فكرة ترجع في الأساس إلى أرسطو على أكثر تقدير [3].

والواقع أن تصورات التي حملتها الفكرة الأرسطية، لم تتخلى نهائيا عن سطوة العقل الميثي، فقد انتقلت بفضل الأيونيين إلى مرحلة جديدة.

(1) - بوعزة طيب، **تاريخ الفكر الفلسفي الغربي**، قراءة نقدية، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ، لبنان، ط1، 2012، ص 26.

(2) - الشريف زيتوني، **مشروعية الميتافيزيقا من ناحية المنطقية**، المرجع السابق، ص 22.

(3) - تد هوندرش، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 118.

حيث أصبح موضوع العالم في هذه المرحلة؛ يتمحور حول البحث في حقيقة أصله وطبيعته. إذ ليس معنى (العالم هنا) إلا تعبيرا عن ذلك الشبق الفلسفي، الذي استأثرت به مادة الوجود العيني لصالح الوجود الحقيقي، أو ما يطلق عليه أندريه لالاند: " بوصفه منظومة منتظمة تماما، كما يبين الجذر اللفظي في اللغة اليونانية (Cosmos) الأصل كوسموس، ومعناه الراتوب، أي النظام. حيث يشير لالاند إلى أن هذا المعنى بأنه لم يكن مستعملاً، إلا بعد عصر أكزينوفان، الذي أورده كمصطلح تقني في أعماله الفلسفية "[1].

على هذا الأساس، يعتبر العالم في منظور الأيونيين، كائن حي له نفس، حيث ذكر مراد وهبة في موسوعة (الحكم والامثال)، نقلا عن طاليس، أنه قال مرة لأحد معاصريه، بعد ان سأله فيما هي الجواهر المفارقة والحقائق الأولى؟.

فأجاب طاليس بأن: " أقدس الكائنات هو المبدأ الأول (الله) لأنه كلي، وأجملها العالم، لأنه من صنع الله وأكبرها الفضاء؛ لأنه يحوط كل شيء، وأسرعها الروح، لأنها تتجاوز كل المقاييس. أما أعقلها فهو الزمان في خبرته لأنه يكشف الغطاء عن كل الأمور "[2].

من هنا يظهر لنا بوضوح، أن ما نقله فلاسفة اليونان المتأخرين عن طاليس من: " أن المبدع الأول هو (الماء) منه أبدع الجواهر كلها من السماء، والأرض وما بينهما حيث ذكر طاليس، أن من جموده تكونت الأرض ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت الكواكب، فدارت حول المركز، دوران المسّبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه "[3].

---

[1] - لالاند اندريه، **الموسوعة الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، مج 01، ط01، 2001، ص 234.

[2] - ميشال مراد، **الموسوعة العالمية للحكم والأمثال والنوادر**، دار المراد، بيروت، لبنان، ط1، 2006 ص 57.

[3] - يرى أرسطو طاليس: (أن كل شيء يتحرك طلبا للمكان الطبيعي، في عالم ما تحت فلك القمر. أما الأفلاك والكون ككل، فيتحرك على الدور. بسبب العقول والنفوس الفلكية وعشقها للموجود الأول، الذي لا يعرف شيئا عما يدور داخل العالم، كما نعلمه نحن. لا كعلم جزئي، ولا كعلم كلي وإنما هو علم إلهي خاص؛ وهذا الشوق والعشق، يؤدي بالعالم ككل الى أن يتحرك حول نفسه. لأنه لا يوجد أي بعد، لا خلاء ولا ملاء، وهكذا تنتظم الاشياء). ينظر: الألوسي حسام الدين، **ابن رشد، دراسة نقدية معاصرة**، دار الخلود للتراث، القاهرة، مصر، ط 01، 2006، ص 91. وأيضا: الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 02، 1985، ص 191.

ليثبت إذن، أن العنصر الأول، إنما هو في الأساس مبدأ ثلاثي المنظور، حسب رأي طاليس. لأن ابعاده في الحقيقة متقاطعة فيما بينها، من حيث أنها تنطلق من فرض أنطولوجي محض، هو عنصر الماء من حيث هو صورة لا هيولى. إلاّ أن ماهيته هي جوهر مادي مفارق للخبرة اليومية، أي بمعنى الوجود الحسي.

يمكن القول هنا أنه وبفضل هذا التصور، يتعالى عند طاليس مفهوم العنصر الأول عن التصورات الميثية. لأنه يستغرق جميع المحسوسات الجزئية في العنصر الكلي.

وبالتالي يأخذ البحث الطاليسي في الوجود وجهة أكثر عقلانية، مما أمكن للإنسانية أن تضع لأول مرة، وبطريقة عقلانية تصورا تجريديا للفكر، يقوم أساسا حول البحث في أصل الموجودات. وذلك من خلال وضع الوجود تحت مقولة العنصر الواحد، الذي يستوعب جميع جزئياته [(1)].

على هذا الأساس، تم ترصين التصور الطاليسي حول أصل الوجود، على يد فلاسفة الإسلام بمجرد نقلهم كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، لأرسطو إلى رحاب الثقافة الإسلامية. والذي كان يحي بن عدي قد نقله من السريانية إلى العربية، حيث هذب نصه الأصلي في اللغة الآرامية.

وقد ذكر بعض المحققين الذين اهتموا بنقل تراث اليونان إلى المسلمين، أن هؤلاء قدموا لنا في ترجمتهم لطاليس من خلال صورتين لفلسفته، على حد تعبير سامي النشار. حيث أشار إلى مصادر المسلمين لفلسفة طاليس، بقوله: " ونحن نعلم أن في الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقة عن طاليس وعن آرائه، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة " [(2)].

ويمكن القول إن أبرز الخصائص التي يمكن تمثلها بالنسبة للعقل اليوناني الطبيعي، تكمن في تحديد ماهية ما كان يعنيه بالنسبة لهم مفهوم الجوهر. والكيفية التي ينبغي أن يتأسس عليها هذا المفهوم داخل النسق الطبيعاني، الذي ينسجم مع الوجود العام دون استثناء.

---

(1) - مرحبا محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، 1983، ص 87.

(2) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ج01، ص 117.

من هنا، أخذ العنصر المادي للوجود، بالنسبة لطاليس اعتبارات أنطولوجية. بمعنى جوهر يتجرد بفعله العقل عن الواقع الحسي، وهذا ما يعني لنا معرفيا قدرتهم على تجريد الطبيعة. لينتهي البحث الطاليسي إلى القول بأن الأصل الأول، إنما يتأسس على فكرة مبدئية:

هي أن الوجود المحض ليس بسيطا، وإنما مبدأ ثلاثي المنظور إن صح التعبير. فتصور طاليس للوجود والزمان يمكن النظر إليه من جهة، أنه طبيعة وفقط، أو من جهة أنه معقول يمكن معرفته وفقط، أو أن ننظر إليه بوصفه الكائن المعلق بين (الطبيعة / العقل) [1] .

نخلص هنا، إلى نوع من الإتفاق مع رأي علي سامي النشار، والذي يتمثل في كون أن تصور طاليس للزمان كان ضمن آرائه المبسوطة في فلسفته حول أصل العالم. مع أن هناك إمكانية أخرى للقول بوجود سبب موضوعي محض، أدى بالمؤرخين المسلمين إلى اعتبار طاليس، أول فلاسفة اليونان وحكمائها، الذين عرف عنهم قولهم بأزلية العنصر المادي، وتأكيدهم على: " أن الوجود لا موجد له " [2].

ولعل هذا ما جعل المسلمين يصنفون طاليس، ضمن جملة أشهر فلاسفة الدهريين، الذين زعموا أن العالم لم يزل موجودا على ما هو عليه بنفسه، وهذا ما يشكل حدا فاصلا بين الفكر الأيوني والفكر الإسلامي.

ذلك أن فحص مركبات الإلحاد والزندقة، باعتبارهما ظاهرة ثقافية اعترت بعض نواحي التراث الإسلامي. يشير إلى أن الإتجاه الدهري الذي كان قد ألبسه رواد علم الكلام، لمجموع الآراء والنظريات التي جاء بها فلاسفة اليونان الأوائل. هو ما أدى ببعض الباحثين العرب في النهاية إلى تحديد الصورة الدقيقة، التي عرف بها طاليس الأيوني في

---

[1] - كان طاليس يدعوا فيما أشار اليه الفيلسوف فريدريك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة، في ترجمة كان قد نقلها عنه الدكتور عبد الفتاح إمام: (على المرء أن لا ينجرف وراء ظواهر الوجود المختلفة، وإنما عليه ان يوقف عقله في تأمل الوجود، إنطلاقا من تعاليه عن الواقع الحسي المتغير. بمعنى أن التصور ينطلق من الطبيعة، لكنه يتعالى على الملاحظة الحسية من خلال الانتقال الى مبدأ عقلي. ينطر: فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة اليونان وروما**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مج1، ط1، 2002، ص 56.

[2] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 68.

العالم الإسلامي، والتي تفيد أن هذا الفيلسوف إعتقد حسبهم؛ " أن هذا الوجود لم يكن له صانع صنعه، ولا مختار اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول لها.

فكان حسب هذا السياق أبرز من أطلق عليه مفكروا الإسلام، على غرار ما أورده القفطي في كتابه: (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) على أكثر تقدير إسم الزنادقة " [1].

أما قوله في النفس، فيأتي في سياق مذهب المادي الذي يعنى بالطبيعة. حيث يذهب علي سامي النشار إلى أن طاليس قال: " أن كل الموجودات، هي في الأصل موجودة من العنصر الأول، أي العنصر الجوهر الموصوف بالكلية والجمال والانتظام، لأن هناك في الحقيقة جواهر مفارقة للحس المتغير هي: دامونن؛ وهي جواهر نفسانية وأخرى تسمى أيراون، هي الأنفس المفارقة للأبدان. فالخيرة منها هي الأنفس الفاضلة، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة " [2].

كما يرى هذا الفيلسوف أنه لما كانت تلك الأنفس المفارقة للأبدان، مفارقة لها بفعل حركتها نحو الخير أو الشر فإن تلك الحركة إنما تكفلها النفس الكلية، التي تجعل الزمان أعقل الموجودات. " بحيث جعلت جوهره على أسوتها فكان أعقل الكائنات، لأنه دائم الوتيرة والإنتظام، وأنه يتصف بطابع الامتداد إلى ما لا نهاية؛ لأنه متصل كالنفس فالنفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها " [3].

ورغم ذلك لم يبقى البحث في الوجود، بالنسبة للمدرسة الأيونية متوقفا على طاليس، بل استمرت نظرية الوجود تلك تواصل تطورها مع فلاسفة آخرين كانوا لاحقين عنه. فمع أنكسماندريس وأنكسمانس، بقيت الأسئلة الفلسفية

---

[1] - الزندقة كلمة عربية مستمدة من الفارسية (فيما تقدم الفترة الزمنية التي تتحدد بما يقارب 396 هـ)، حيث كانت تطلق على من يؤمن بالمانوية ثم اتسعت بعد ذلك لتطلق على الهراطقة والمارقين على الدين، وكذلك الملاحدة. وذكر المسعودي أن اسم الزنادقة الذي أضيفت إليه الزندقة، ظهر في أيام ماني، وذلك أن الفرس حينما أتاهم زرادشت بكتاب (البستاه)، وفسره بكتاب (الزند)، وشرح هذا التفسير بكتاب (البازند). كان كل من عدَل من أتباعه عن (البستاه) إلى التأويل أو (الزند) يقال عنه: زندي، أي منحرف عن الظاهر إلى التأويل. ثم أخذ العرب هذا الإسم من الفرس وعرّبوه، فقالوا: زنديق. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 403. وأيضاً: العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 68.

[2] - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ج01، ص 119.

[3] - المرجع نفسه، ص 119 - 122.

تطارد مفهوم الماهية والجوهر في نسقية طبيعية تحفها ترنحات الوجود عبر أريج الزمان الأول، حينما بدأت يقظة العقل الفلسفي اليوناني في أيونيا.

3- أنكسمنادريس وجوهر اللانهائي

يبرز أنكسماندريس الملطي (550 ق.م) بعد ذلك، كأحد أكبر فلاسفة أيونيا الذين ارتبط اسمهم بفكرة الكون اللامتناهي، والمؤسس على التحولات الذاتية للعنصر الأول؛ وجوهر الوجود المادي. " حيث تطرأ على ذاته العنصرية من حيث أنه عنصر لامتناهي، بمعنى وجود كائن ممتد إلى غاية لا نهائية. وهذه أول محاولة لإيجاد نوع من الوحدة، لهذا الوجود اللامتناهي واللامحدود، في أطرافه الكيفية والكمية " [(1)].

يذهب الشهرستاني في هذا السياق إلى أن رأي فيلسوف اليونان الثاني، كان يتمحور حول الأصل اللانهائي للأشياء، حيث يقول: " فأصل الشيء عنده جسم موضوع الكل لا نهاية له، من دون أن يتبين للعقل المتأمل ماهية هذا الجسم " [(2)].

كما يفسر صاحب الملل والنحل أن آراء هذا الفيلسوف، حول فكرة الجوهر اللا نهائي " كانت استمراراً لفكرة مبدأ الموجودات، التي لا نهاية لها من حيث الكم والكيف، وأن الكون كان من هذا المبدأ، وإليه ينتهي الكل أي أنه بلا نهاية لئلا يلزم نقصان " [(3)].

ثم يضيف علي سامي النشار أن أنكسماندريس، أقام نظريته الطبيعية على أساس تعريف هذا اللانهائي. من خلال توظيفه منهج القياس والمماثلة على موجودات. حيث وضع خانات خاصة إلى جانب تصنيف طاليس للموجودات، فأضاف إليها قياساته على الموجودات البيولوجية، موجودات أخرى هي: موجودات قانونية.

[(1)] - على هذا الأساس يرى علي سامي النشار، أن الشهرستاني كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى فهم مذهب أنكسماندريس، رغم أن المسلمين قد عرفوا لهذا الأخير صورتين مختلفتين، حيث يقول: (هناك صورة صحيحة لأنكسماندريس، وصورة مشوهة، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة). ينظر: النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، ج1، المرجع نفسه، ص 121.

[(2)] - المرجع نفسه، ص 121.

[(3)] - المرجع نفسه، ص 121.

لينتهي في الأخير حسب المفكر علي سامي، إلى فكرة عميقة دفعت تفكيره نحو تصور أصل لا نهائي لهذا العالم. مفادها " أن العالم ثابت لا تعتريه الفوضى، لأن مبدأ اللامتناهي ينتظم الموجودات أبداً بحيث يظل الكون ثابتا نسبة إلى طبيعة التماثل الموجود في جميع الأكوان، وبالتالي فليس ثمة هناك سبب لتحركها في اتجاه دون آخر " [(1)].

كما يخلص مؤرخوا الفلسفة إلى فكرة عامة حول تصور أنكسماندريس، مجمل القول فيها ينطوي على تصور يجعل من الطبيعة منطلقا أنطولوجيا، لبناء كوسمولوجيا بحتة تفضي إلى إمكان شامل للوجود اللامتناهي. بحيث أن هذا اللامتناهي الذي كان يعنيه أنكسماندريس، ذو طبيعة لا متعينة. " لأن المبدأ الأول لا متعين من حيث هو كيف لا معين، ومن حيث هو كم لا محدود، فالوجود ممتد إلى غير حد في المكان والزمان. هو الحاكم المتصرف، وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلي بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود وتكونها عنه، ثم فسادها وانحلالها إليه؛ في عود أبدي لا ينتهي " [(2)].

ولأن العالم لانهائي في الأصل، فهو محفوف بالضرورة المطلقة والقانون الكلي، على حد تعبير حسام الدين الألوسي. " فهو الذي يسيطر على الوجود، وكأن الزمان أشبه بقدر المماثلة؛ الذي تخرج عنه الاشياء وتتكون، ثم إليه تنحل وتفسد في عود على بدء " [(3)].

على هذا النحو كان يتأسس سؤال أصل الوجود، في خضم جدل الطبيعة والعقل لفهم إشكالية الوجود (النهائي / اللانهائي)، والذي سيقوم تلميذه أنكسمانس بتطوير مباحثها فيما بعد منهجيا ومعرفيا.

4- أنكسمانس (550 ق م)، جدل المتعين واللا متعين

أنكسمانس ثالث فلاسفة اليونان الطبيعين الملطيين، من الذين كان لهم دور في تطوير نظرية كوسمولوجية يتكون وفقها العالم من هواء تختلف درجات كثافته، وله تصورات جديدة عن طرق نشوء الموجودات والأشياء

---

(1) - تدهوندرشت، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 119.

(2) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني والفلسفي**، المرجع السابق، ص 61.

(3) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، ج1، المرجع نفسه، ص 138.

عن المبدأ الأول. حيث افترض أن اللامتناهي لا متعين في طبيعته، وهو الذي يحدث الصور من قبيل الإبداع. " وقد مثل هذا الفيلسوف إذا جاز القول طور الإنتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الوعي " [1].

ولعل هذا التصور الجديد لنشوء الموجودات حسب تد هوندرشت، يعود إلى قدرته على تمييز الإختلافات النوعية التي تظهر في العالم، والتي تقوم في الأساس على إختلافات كمية؛ تحددها خبرة يومية بالدرجة الأولى [2]. إذ وبناءا على هذا كان أنكسمانس حسب وصف أفرده الشهرستاني له، فيلسوف اللانهائي الآخر. غير أن المسلمين الأوائل أضفوا على تصورات هذا الفيلسوف فيما بعد، حسب ما ذهب إليه المفكر علي سامي النشار عناصرا دينية حاولوا من خلالها تبرير فكرة التنزيه، وذلك على أساس يستند إلى فكرة لا تعين المبدأ الأول بشكل مباشر.

بل واستمروا منذ أن تعرفوا على فلسفته في تقويم آرائه الطبيعية، حسب ما كان يدعوهم إليه البعد الثيولوجي، الذي احتضن الأنطولوجيا في نطاق علم الكلام القديم، مثلما احتضنت عقيدة التنزيه هذا الأخير، وجعلت العنصر الديني أساس المعرفة الخالصة للطبيعة. إذ ومن هنا ننتهي إلى القول التالي:

" إن فحوى فكرة لا تعين المبدأ التي تمسك أنكسمانس بها كوسمولوجيا، تستند إلى فكرة تعين عنصر الهواء باعتباره جوهرا أول، وهو أول موجودات العالم الجسماني " [3]. مما يجعل في جانب آخر، مفهومنا يأخد مجالا واسعا لاستقلال الجوهر الأول عن أنطولوجيا العدم، وبالتالي يفهم جدليا أن مقولة اللامتعين بمعنى جوهر اللانهائية واللامحدودية، هي أساس القول بفكرة التدرج في تجوهر العنصر الأول، وتطوره من الجسماني إلى الروحاني.

---

(1) - طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص 207.

(2) - تدهوندرشت، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 119.

(3) - تفهم الأنطولوجيا بوصفها فرعا من الميتافيزيقا، فإنها علم الوجود بوجه عام، حيث تشتمل على قضايا من قبيل طبيعة الوجود و البنية التصنيفية للواقع ... ولمصطلح الأنطولوجيا استخدمات إضافية خاصة في الفلسفة. بمعنى ثانوي، يستخدم في الإشارة إلى فئة من الأشياء يسلم بوجودها من قبل نظرية أو نسق فكري بعينه، وهو الاسم الرسمي لنسق منطقي استخدمه عالم المنطق البولندي (سانتوس لونويسكي). ينظر: تد هوندرش، دليل أكسفورد، المرجع السابق، ص 118. وأيضا: النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 120.

وهذا ما نسبه المسلمون الأوائل إليه حسب ما يشير صاحب الدراسة المفردة لـ: (نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام) بقوله: " إن المسلمين نسبوا إليه قولهم: فعل آخر وجود الشيء، هو أفق موجود آخر، وأن أول موجودات العالم الروحاني هو: اللامتعين واللامحدود، وأول موجودات العالم الجسماني هو الجوهر المتعين. فعنصر الهواء هو أفق تدرج الوجود، وأن ما كان من صفو الهواء المحض كان لطيفاً روحانياً لا يدثر، وأن ما كان من كدره، كان مما يدخل فيه الفساد، لأنه كثيف جسماني يلزمه الدنس والإندثار " [1].

من هنا يمكن أن نخلص إلى أن تصورات طاليس ومن تابعه بعد ذلك، حول مبحث أصل الوجود ونشأته. والتي ذاع صيتها في غضون النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد (06 ق.م)، كانت تستبطن إعترافا ضمنيا لفكرة الحركة في الأساس، أي أن الأصل في وجود أشياء العالم يكمن في جوهر الحركة كمبدأ للخلق، أو كلازمة أبدية لوجود العالم.

[1] - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 121- 122.

المبحث الرابع: في لوغوس العدد الفيثاغوري (المفارقة / المؤالفة)

إن الوقوف على أهمية المذهب الفيثاغوري من الناحية المعرفية، ومدى تأثيره على النسق العام الذي كانت تتجه فيه الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، يكشف لنا أن الآراء الفيثاغورية كانت نقلا جديدا لطبيعة التفلسف عند الإنسان اليوناني ثم المسيحي والإسلامي. إذ سينتقل العقل بفضل هذا الإتجاه الفيثاغوري من مستواه الأنطولوجي، الذي يسحبه إليه الوجود المادي، إلى مستوى تتويج المواد الأولى بصفتها عناصر الوجود الميتافيزيقي الأول [1].

حيث يستقي فيه مفهوم العدد باعتباره الجوهر، الصيغ الممكنة لفهم طبيعة المفارقة، والتي تكمن في الموجودات الأزلية. وربما هذا ما يدفع بعض الباحثين للإعتراف، بأن نظرية العدد كانت أقرب إلى أطاريح فلاسفة اليونان الميتافيزيقيين الذين اعتقدوا بثبات الوجود، بقدر ما كانت أقرب إلى نفوس المسلمين، من حيث علاقة هذه النظرية بمبدأ المحاكاة.

وقبل أن نعرج على المذهب الفيثاغوري، لنحدد طبيعة هذا الجوهر من خلال فهم دور اللوغوس في تنظيم الوجود، الذي بدأ يتبلور مفهومه في الفلسفة اليونانية، بدءا من تلك النظرة التجريدية التي ظهرت في أعمال فلاسفة اليونان الطبيعيين. سنحاول الإحاطة بالإشكالية العامة للفكر الفيثاغوري.

فإشكالية أصل الموجودات بالنسبة إلى الرعيل الأول من فلاسفة الفيثاغوريين، تشمل العديد من المشكلات الدينية والأخلاقية والمعرفية، حيث تعبر عن مدى اتساعها المفاهيمي خارج النسق الطبيعاني، كما تبين منذ البداية عن

---

[1] - (إن الفلسفة ليست إلا تتبع مستمرا لهذه الدراسة الشريفة، المتمثلة في الظواهر الإلهية الأبدية الأولية، التي لا تتغير والتي تنير الناس تصلحهم) عبارة استعملها أرسطو طاليس في كتابه: " الكون والفساد "، حين تطرق لآراء فيثاغورس الرياضي (572 -497 ق / م)، وقال بأنها إجابة فيثاغورس الحكيم حين سأله ملك سيقونيا عن ماهية التفلسف. ينظر: أرسطو طاليس، **الكون والفساد**، تر: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، دط دس، ص 142.

علاقتها بالعلوم الإلهية، أو ما يمكن تسميته بالعلوم الحكمية عند المسلمين. لذلك يتحدد التصور الإسلامي لنظرية العدد، بمدى تأثير هذه نظرية في بناء الفكر العلمي في الإسلام [(1)].

1 - الواحد الفيثاغوري وأثره في فلك الزمان

بالنسبة للعلاقة الأولى التي تربط مفهوم العدد بسؤال أصل الوجود، فإن ما أشار إليه الدكتور مصطفى النشار حين قال: " إن الواحد الهندسي عند الفيثاغوريين ليس إلا النقطة، وأن الإثنان ليست إلا تعبيراً عن الخط، وأن عدد ثلاثة تعبير عن المثلث؛ بينما رقم أربعة فهو شكل المربع " [(2)].

حيث يبين لنا هذا القول بشكل عام - حسب رأيه -، كيفية إنوجاد الكون من خلال وجود الواحد الكلي، الذي ينجلي بدوره على الموجودات الجزئية، المندرجة تحت واقع تعدد أشكال الطبيعة الممتدة. وإن كان لهذا الرأي حسب تصور الفيثاغوري تطبيقات جمة، فإن ذلك ما يمكن الكشف عنها، من خلال تلك القراءة التحليلية التي تشمل المستوى المعرفي لقضايا الفكر الإسلامي، في إطاره الفلسفي لتاريخ العلم. هذا التاريخ الذي غيب عدة علوم اشتملت ميدان الحكمة والطلسمات عند المسلمين، والذي تم عن طريق نقل التراثين الفارسي والهندي القديمان.

فمن أقوال الرازي في باب ما ينبغي للطبيب أن يكون عليه بين الرغبة و الرهبة: " بانتقال الكواكب الثابتة في الطول والعرض تنتقل الأخلاق والمزاجات " [(3)].

---

(1) - (إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة، هو أن كل شيء هو العدد. بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صغيتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء. والصيغة الثانية: هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وقد ذكر أرسطو الصيغة الأولى في كتابه " ما بعد الطبيعة "، بينما الصيغة الثانية فقد أوردها في كتاب: " السماء ". وهو بناءا على هذين التصورين يفرق بين الأعداد عند الفيثاغوريين والأعداد عند أفلاطون). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط3، دس، ص 106.

(2) - النشار مصطفى، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، دط، 1998، ص 157.

(3) - الحكيمي محمد رضا، **الأطباء الأذكياء**، المرجع السابق، ص 249.

ويكفينا أن نخص بالذكر في هذا المجال، ما تذكره لنا المصادر التاريخية والفلسفية، عن الدور العلمي الذي قام به العالم الفلكي أبو معشر جعفر بن محمد البلخي البغدادي (ت 272 هـ)، صاحب التصانيف في علم النجوم والهندسة، والذي كان حسب الباحثين من الشخصيات الفذة، التي برعت بشكل بارز في مجال تطبيق الطلاسم المثلثة والمربعة، وهي إحدى جوانب العلم الروحاني المندرج تحت علم الهندسة الفلكية المعاصر. فقد قال عنه الدكتور أحمد جاد في دراسته: (أثر الأفلاطونية في بناء الإسماعيلية): " إنه قرأ علوم الأوائل، وبرع في علم النجوم، وصنف فيها كتبا منها : كتاب (الموائد الكبير)، و(هيئة الفلك والإختيارات في منازل القمر) " [1].

لقد قام هذا العالم الفلكي بتطبيق الحسابات الهرمسية، على الزيجات والطلسمات الفلكية. وهو ما برع فيه أيضا الفلكي جعفر بن قدامة، الذي كان منطقيا في تفسيراته الفلكية حسب الجابري، إلى جانب كونه كان في مجال علم النجوم هرمسيا فيثاغوريا. إذ ورغم أن الجانب المنطقي لعلم الفلك كان أبرز ما حذق فيه هذا العالم، على غرار الفيلسوف أبو نصر الفارابي، إلا أن نبوغه كان في الجانب العملي، على غير ما نراه في إتجاه الفارابي، الذي كان رائدا في هذا العلم من الناحية النظرية بدل العملية. إلا أن كلاهما كانا من فلاسفة الإسلام البلغاء في هذا المجال الروحاني لنظرية العدد، المستمد من الإلهيات الفيثاغورية.

حيث سيقرر جون أندريه فيستوجيير (Festugiére André - Jean) (1898 - 1982)، وهو أحد أبرز الفرنسيين المختصين في الدراسات الهلنستية، الذين درسوا مصنفات الهرمسية والفيثاغورية: " أن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار، ما كان يتناقص سلطان العقل " [2].

---

[1] - يقول (ويمكننا أن نذكر بين تلاميذ الكندي أبا معشر البلخي المنجم الشهير المعروف في الغرب في العصور الوسطى باسم " Albumasar ". كما يمثل هذا العالم الجسر الذي يصل بين الكندي وخلفه الحقيقي كفيلسوف عالم أبي نصر الفارابي). ينظر: حسين نصر سيد، **ثلاثة حكماء مسلمين**، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1986، ص 28. وأيضا: جاد أحمد محمد، **أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الاسماعيلية**، دار الهاني للطباعة والنشر، 2004، ص 286 - 288.

[2] - الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ج01، ط10، 2010، ص 168. وأيضا: النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج01، المرجع السابق، ص 139.

كما أن هناك من إشارات أخرى تنساب مع هذا الطرح، وقد أفضى إليها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الذي رأى أن المشكلة ماثلة أمام الباحث في تراث الفيثاغورية المنقول إلى المسلمين إلى حد الآن. فمعرفة الأثر الذي خلفته هذه المدرسة حينها، بفعل مذهبها الغنوصي في مختلف الفلسفات والتيارات الفكرية، وكذا التوجهات العقدية في الإسلام. جعلت فكرة الجوهر الأول، المزعوم عند الأيونيين والإيليين حسب مفكري الإسلام الأوائل، يعتقدون أن العدد ينشأ عنه الوجود كله زيادة ونقصانا، وأنه حسب فيثاغورس الذي قال بترتيب الموجودات العددية والهندسية، أن الموجودات العددية تترتب مساوقة مع ترتيب الموجودات الحسية في هذا العالم، لأن عدد الشيء نفسه.

يقول فيثاغورس: " إن الأصل الأول لجميع الأشياء هو الواحد، ومنه تخرج الأعداد، ومنها تخرج النقط؛ ومن النقط تخرج الخطوط، ومن الخطوط السطوح، ومن السطوح الأجسام. ومن الأجسام العناصر الأربعة، وهي النار والهواء والماء والتراب التي تركب منها العالم. وأنها دائما تستحيل وتتغير، ويرجع أحدها للأخر. ولا ينعدم من جواهر العالم شيء بل جميع ما يعتريه محض تغير " [1].

إن فلسفة فيثاغورس تقوم في الأساس على ازدواجية الجوهر الأول، فأصل العالم جوهر (المعقول / الحسي). لأن العالم الأول أسمى من الثاني من حيث الحقيقة، كما أن مبدأ الوجود حقيقة معقولة بالدرجة الأولى، لأن الواحد عدد وهو جوهر أول، بسيط، ومبدأ أولي للأشياء [2].

أما العالم الثاني فيقوم على أساس مفهوم التناسب، وهو المفهوم الذي يعتبر أبرز المفاهيم العقلية التي تحدد التصور الرياضي عند فيثاغورس، إذ وعلى أساسه يتم تفسير ماهية الكون بناء على فكرة الألحان والأنغام.

" فالمبادئ القصوى ليست في حقيقتها، إلاّ تلك التأليفات الهندسية التي تقوم على مناسبات حسابية موضوعة فلكيا. فعالم السماء عند الفيثاغوريين أكمل من عالم الأرض، اعتبارا أن حركة العالم الأول دائرية، بينما حركة الثاني

---

[1] - الأهواني أحمد فؤاد، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1954م، ص 83 - 84.

[2] - أرسطو طاليس، **الكون والفساد**، المرجع السابق، ص 142 - 143 .

أي: عالم الأشياء ما تحت فلك القمر حركة مستقيمة. حيث يقول فيثاغورس: العدد هو تعبير عن التناسق في كل شيء، وهو في ذاته يعد بمثابة جوهر الأشياء " [1].

أو على حد قول هيبوليتوس (Ipolétuse)، أحد فلاسفة اليونان المتأخرين، حسب ما أشار إليه الدكتور أحمد الأهواني في دراسته (فجر الحضارة اليونانية)، " لقد كان فيثاغورس أول من رد حركات الكواكب السبعة، إلى الوزن والنغم " [2].

نخلص في هذا السياق، أنه كان للأعداد الفيثاغورية دلالات رمزية، تمت بصلة إلى تلك النزعة الأورفية المعروفة بالطابع الأخلاقي الروحاني. حيث ذكر أرسطو أن العدد سبعة في اعتقاد فيثاغورس، كان يدل على الزمن المناسب (Kairos)، وأن العدد أربعة كان يدل عنده على العدل؛ بينما العدد ثلاثة فيدل على الزواج (القران). ثم ذهب بعد ذلك المتأخرون من الفيثاغوريين، إلى اعتبار العدد سبعة (07)، على رأي أرسطوطاليس أكمل وجوه الواحد (1). لما له من خواص ذكروها على عدة مناحي، وهو ما نقله إلينا فيما بعد إخوان الصفا، في رسائلهم حول نظرية العدد " [3].

2 - مظاهر النزعة الفلكية في علم الرازي

في سياق هذا التأثير الذي مارسته آراء فيثاغورس على المدارس والتيارات الإسلامية، نجد تأثيرات واضحة على آراء العديد من علماء وفلاسفة المسلمين، خاصة مدرسة الرازي الطبية، التي نضع أنموذجها محور لبحثنا مسألة أثر الفيثاغورية على المسلمين. لهذا فإن أثر هذه النزعة على مدرسة الرازي على سبيل المثال، لم يكن من قبيل الصدفة التاريخية، وإنما من قبيل الكشف عن الأسباب المباشرة، التي أدت إلى بلورة إتجاه جديد لدراسة العلوم القديمة التي ورثها المسلمون عن الأوائل، من قبيل أنها علوم طبيعية وفلسفية.

---

(1) - عبد الله محمد فتحي، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، مصر، دط، دس، ص 75.

(2) - الأهواني أحمد فؤاد، **فجر الفلسفة اليونانية**، المرجع نفسه، ص 79.

(3) - المرجع نفسه، ص 79.

كما أن معرفة طبيعة الدور الذي لعبته الآراء الفيثاغورية في التأثير على فكر المسلمين عامة، وعلى فلسفة الرازي خاصة في القرن الثالث والرابع للهجرة (04 - 05). يبين لنا بوضوح كيف أن الإهتمام بفيثاغورس لم يكن بالأمر الجديد في الفكر العربي الإسلامي، فقد انفرد هذا المذهب الفلسفي عن غيره، من فلسفات العصور القديمة سواء الشرقية أو الغربية، له من المكانة البارزة والمهمة في تاريخ الفكر الإسلامي.

بحيث أننا في بعض الأحيان ننزع إلى الإعتقاد بأن قمة النزوع الميتافيزيقي الذي بلغها بعض فلاسفة وحكماء اليونان القدماء كان من قبيل ها الأثر الرياضي البحت. ولعل مبلغ إقدام المسلمين على دراسة هذا التراث، كان من منطلق ميلهم الحسي إلى الطابع الديني والأخلاقي الذي اكتساه هذا المذهب الفلسفي.

فقد ورد من أخبار هذا الأثر، ما يبين عن انتشار هذا التيار الفكري بثوب أفلاطوني جديد، داخل تلافيف المجتمع الإسلامي إبان القرنين الثالث والرابع هجريين، حيث يذكر القفطي أخبار هذا الأثر بخصوص الطبيب الرازي، الذي يرى أنه كان من جملة فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بفيثاغورية الجديدة كثيرا. إذ أن عديدا من آرائه صيغت على مثال هذا المذهب، ولكن دون الجزم حول طابع الفيثاغورية التي تأثر بها الرازي حسب ما يذكر القفطي. فحسب علي سامي النشار الذي يرى أن أفكار الرازي لم تكن فيثاغورية محضة، بل اختلطت بالفلسفة الطبية القديمة عامة (1).

لقد كانت الفيثاغورية الجديدة، تتغلل عميقا في القرن الرابع هجري، أين كانت تحتل مركز الاهتمام؛ في ظل تحليق الأفلاطونية المحدثة في سماء العالم الإسلامي، وتجذرها في أديم الفكر اللاهوتي للإسلام. وقد أشار محمد عابد الجابري إلى البنية الفيثاغورية التي ظهرت بوادرها إثر فاعلية العقل المستقيل حينها. والواقع أن الفيثاغورية الجديدة في الإسلام، كانت في جوهرها قراءة لأفلاطون بواسطة فيثاغورس، حيث يقول الجابري في سياق هذه العبارة، التي يندرج فيها

(1) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج01، المرجع السابق، ص 130.

منظوره لفلسفة الرازي " بأنها كانت فلسفة غنوصية تعنى بالعقل الأخلاقي، بعيدا عن العقل الإبستيمي (المعرفي) " [1].

غير أن ما رجحه المستشرق بول كراوس، في تحقيقه لمخطوطات الطبيب الرازي، تشير أن كتاب: (العلم الإلهي)، الذي ألفه الرازي في أواخر أيامه، كان ذات طابع فيثاغوري. وأنه من جملة تلك المقالات الفيثاغورية التي كتبها الرازي الطبيب في الميتافيزيقا. حيث يقول: " نستطيع أن نقول: إن أبا الحسن علي بن الحسين المسعودي، كان يقصد إلى كتاب: (العلم الإلهي) حين نسب إلى الرازي، كتابا على مذهب الفيثاغوريين في ثلاث مقالات ألف (بعد سنة ثلاثمائة وعشرة للهجرة) " [2].

كما أن الرأي نفسه قد أشار إليه المسعودي، في عبارة كان أوردها مصطفى غالب في موسوعته الفلسفية: " من أن الرازي قد كتب قبل وفاته بثلاث سنوات، كتاب في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية " [3]. ولتأكيدا هذ الرأي فإننا نعود إلى ما أشار إليه بول كراوس مرة أخرى، في مقطع من نص، كان قد أورده صاحب كتاب (التنبيه والإشراف)؛ حيث أورد هذا المستشرق جزءا منه في تحقيقه لرسائل الرازي الفلسفية.

والمقطع عبارة عن دليل بيّن أودعه في الفقرة الحادية عشر من كتاب (العلم الإلهي) المنسوب إلى الرازي. حيث يشير إلى قول المسعودي، بأن هذا الكتاب للرازي مفهرس ضمن مصنفاته الفيثاغورية: " وقد صنفت على مذاهب الفيثاغوريين والإنتصار لهم كتب كثيرة، وآخر من صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي صاحب كتاب المنصوري في الطب، وغيره كتاباً في ثلاث مقالات، وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر " [4].

---

[1] - الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، لبنان، 2009، ص 168. وأيضا: النشار سامي، **نشأة الفكر**، المرجع السابق، ص 139.

[2] - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية** (مضاف اليها قطعا من كتبه المفقودة)، تح: لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 05 1982، ص 166.

[3] - غالب مصطفى، **في سبيل الموسوعة الفلسفية**، المرجع السابق، ص 144.

[4] - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المصدر نفسه، ص 188.

لا شك إذن، أن أثر فيثاغورس يبدو واضحا بشكل مباشر في هذه المقالات، خاصة فيما تعلق بالعدد. حيث تنبض معاني الزمان داخل سياق مقولة الجوهر الواحد. وبما أنه وحدة تنقسم بفعل الدهر اللامتناهي، الذي ينطبق على مثال الكرة المحيطة. فإن الأدلة التي يمكن أن نسوقها بخصوص دليل إثبات الجوهر الفرد، هو استنادنا إلى فكرة مفادها أنه لابد أن يكون للجسم حدٌ وطرف ونهاية.

" فالكرة الحقيقية إذا ما وضعت على سطح بسيط، فإنها إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم، فيكون هذا هو الواحد الذي تعبر عنه النقطة، أو ما سيعرف فيما بعد بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، أو أن لا تماسه فيكون عددا. فالعدد ليس في الحقيقة سوى قيمة كيفية لكمية لها مقدارها وامتدادها ضمن الوجود الحسي. وإما أن تماسه بجزء ينقسم فلا تكون كرة، بل سطحا بسيطاً وهو خلاف الفرض "[1].

إن ما يشير إليه الشهرستاني مرة أخرى، في معنى الزمان على رأي فيثاغورس، والذي يفترض فيه هذا الأخير وجود زمان مثبت عن طريق الوجود العقلي، وهو زمان مفارق ومحايث في الوقت نفسه للكون. لأن هذا الوجود إنما هو كذلك لأنه خاضع بالضرورة لنظام كلي يتعلق بالحركة الفلكية. كما يتعلق بالحركة العقلية في تناغم متسق الكمال والسعادة. إذ وعلى هذا الأساس يمثل الزمان الفيثاغوري، الكرة المحيطة بالكون وهو يلخصه الشهرستاني بقوله: " أكمل الأشكال الهندسية من حيث التناسق والتناسب، لأن الكرة والزمان شيء واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي: وحدة قبل الدهر ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان "[2].

إن معنى هذا التقسيم الفيثاغوري يحيلنا إلى سؤال هام، بقي يقض مضجع النسق الفلسفي الفيثاغوري، بل ولزم عنه عدة إجابات تقتضي أن نستند إلى بعض ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين في هذا الصدد. والذي يدعوا إلى التساؤل حول ما انتهوا إليه، بخصوص ما توصلوا له من معنى دلالي نتج ضمن هذا التقسيم، والسؤال هو: من

---

[1] - بينس سلمون، **مذهب الذرة**، المرجع السابق، ص 04.

[2] - الشهرستاني، **الملل والنحل**، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، مصر، ج 2، 1968، ص 119.

أين نشأ مبدأ تناسق الموجودات ؟، هل وجد هذا المبدأ من تراكيب الأشياء الفردية اللامحدودة، ثم كيف أصبحت الموجودات زوجية محدودة ؟.

إن الحقائق الرياضية تثبت أن الخليقة جميعها، موجودة عن لوغوس العدد واحد. لقد كان هذا مبدأ اعتقادهم جملة عامة، وكأن الوجود الفيثاغوري على طرفي نسقية معرفية، قائمة على أساس وحدة الباري كما تصوره أوائل متكلمي الإسلام فيما بعد. وعلى حد تعبير الشهرستاني " فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الباري (U)، والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول. والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي: وحدة النفس. والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات (الأجسام) " [1].

من هنا يمكن القول أن هذه التصورات التي ضمنتها المدرسة الفيثاغورية، فيما يخص البحث في الوجود وأصل معرفته، لم يكن بمنأى عن محايثة الوجود من جهة عند بعض المعتزلة، ومفارقة العقل من جهة أخرى عند فلاسفة المسلمين. " لأن الوجود بما أنه موجود هو وجود عقلي من جهة تعلق الجوهر الأول باللانهائي المودع في الكون. وأن هذا الجوهر في علاقة جدلية نازلة مع الوجود من الواحد إلى العقل الأول، إلى النفس الكلية؛ إلى عالم الكثرة والتعدد " [2].

نخلص في هذا المقام إلى نتيجة فحواها، لقد كانت الفيثاغورية كسمولوجية في مبادئها، رغم أنها كانت في الأساس نحلة فلسفية تأثرت الى حد ما بالأورفية، التي كانت تهدف إلى تجريد الجوهر الأول من جهة، وإتباع

---

[1] - يقول التوحيدي في المقابسة الرابعة والسبعون: (الفرق بين الوحدة والنقطة، أن الوحدة هي نقطة ما لا وضع لها، والنقطة هي وحدة ما لها وضع. فالوحدة هي مبدأ الواحدية، وهي الكم المنفصل بمنزلة العدد المؤتلف من الوحدات، التي تجتمع من غير اتصال أحداثها بالأخرى. والنقطة هي مبدأ الكم المتصل بمنزلة الخط، الذي يتصل أجزاؤه بعضها ببعض، بحد مشترك هي النقطة. فالنقطة إذن هي وحدة ما لها وضع، والواحد هو نقطة ما لا وضع لها. ولذلك ما كان وجود الوحدة موضوعها النفس في التوهم. ووجود النقطة موضوعها الجوهر الطبيعي، ومتعلقا بالحس، وإن كان متعلقا بتوسط الحس). ينظر: التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 279. وأيضاً: العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق، ص 71.

[2] - المرجع نفسه، ص 71.

الوجود له من جهة أخرى، وذلك من خلال إضفاء نوع جديد من الكائنات الرياضية، المجردة والمفارقة للموجودات العينية.

وهذا حتى يتصل الوجود في النهاية بالدهر لتبقى الوحدة المطلقة محايثة لطبيعة الوجود المعقول، بين تناهي الأجسام واللا تناهي الفلك الأكبر. وربما يجعلنا هذا التصور أقرب إلى اعتبار الرازي فيثاغوريا في هذا السياق، إذ يمكن القول مبدئيا، أن ما أورده في قوله بالقدماء الخمسة، إنما كان تلخيصا لفيثاغورية متأخرة؛ انتهت فيها حسب على سامي النشار إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثنايا هذه الفيثاغورية الجديدة.

ورغم أن أنصار هذا الطرح كانوا من القلائل، الذين تم مهاجمتهم منذ البداية لسبب أو لأخر، وربما باسم الدين، حيث كان من بين من اتهموا في دينهم على سبيل المثال إخوان الصفا الذين كانوا أكبر ممثليه، وقد اعتبرهم علماء الكلام من إسماعيلية وقرامطة من المارقين. كما هوجم الكندي لنفس السبب، ثم دمغ أبو بكر الرازي بالإلحاد. وكلٌ لفظ من دائرة الجماعة الإسلامية بسبب تأثرهم بالنزعة الفيثاغورية [1].

من هما أليس من واجبنا الآن، أن نسائل ذواتنا مرة أخرى، بالسؤال يتعلق بما يمكن أن نفهمه من معنى أن تكون على قدر من الموضوعية لإصدار الأحكام القيمية نحو أمر ما، أي مقدار ما يعيه هذا الكائن من وضعه الزماني، سواء أكان الأصل واحداً أو متعدداً، فليس الزمان خرافة أو مجرد فكرة، إنما هو وعي تام بمعيش الإنسان العاقل. إنه معرفته بهذا المعيش في أقصى صوره الوجدانية !؟.

نحو أفق معرفي أكثر رصانة تتوج رؤيتنا التحليلية، نحو إمكانية تعنى بمقاربة هذه التصورات، بتلك التي قدمتها كبرى الإتجاهات الفلسفية في اليونان. أين يمكن أن نفتح السؤال مرة أخرى حول مشكلة الزمان على مصرعيه مرة أخرى لكن هذه المرة، بدءً بسقراط الحكيم؛ وانتهاءً بأفلوطين وأبرقلس الأثيني ؟.

---

[1] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق ، ص 71.

الفصل الثالث

الإتجاهات الكبرى لمبادئ الكيان عند الرازي

(السرمدي، الأبدي، الحضوري)

* تمهـــــــيد

* المبـــــحث الأول: سرمدية الزمان الذري بين الخـــــلاء والمـــــــــلاء

* المبــــــحث الثاني: جـــــــــــــــدل الأزلية والأبدية في فلسفة أفلاطون

* المبـــحث الثالث: البــــــعد الحضوري للزمان الأرسطي (الحركة / الآن)

- **تمهيد:**

لعل رفض سقراط للزمان الحضوري في مقابل الزمن الأبدي، رمز السعادة والفضيلة. كان أهم ما حاول أفلاطون الإعتماد عليه في بناء فلسفته حول أبدية الزمان، وسرمدية العالم في عالم المعقولات. فقد ظهرت بوادر البحث في الزمان، عقب مرحلة فلاسفة اليونان المتأخرين، حيث ظهرت تجليات فلسفة مستجدة تناولت مشكلة الزمان بنوع من الإستقلالية. حيث تمحورت نظرياتها حول أسئلة أنطولوجية أكثر عمقا وتعقيداً، ستعرف بالفلسفة الأبدية كان رائدها أفلاطون. الذي رأى أن الزمان هو صورة الأزل، الذي وجدت فيه صورة العالم، حينما أراد الصانع (Démiurge) إحداث العالم، وربطه أنطولوجيا بالحقائق الثابتة؛ والتي تعبر فيها فكرة السرمدية عن عمق العقلانية المثالية التي تتميزت بها النظرية الأفلاطونية.

ولئن كانت تقوم هذه الأفلاطونية على ثلاثة أفكار أساسية، آلا وهي: الصانع، النفس الكلية، العالم. فإن الفلسفة الحضورية الأرسطية قد اتجهت فيما بعد اتجاها مغايرا، لما نهجه أفلاطون الأثيني، إذ ستبرز خصائص فلسفة الزمان الحضوري في فكر أرسطو باعتبارها لصقا بالطبيعة الأولى (الهيولى) هذا العالم المنبوذ في ظلال العالم الأفلاطوني. ومن ثمَّ فإن كان مفهوم الزمان حسب المعلم الأول (أرسطو)، ليس إلاَّ مقياسا للحركة في الإمتداد، التي هي قديمة أساسا باعتبار أنها متقادمة بفعل الإحتواء (الملاء)، الذي إعتبره محلا جوهريا للإنتقال من نقطة إلى نقطة أخرى.

ثم ينجلي غطاء التساؤل مرة أخرى، أليس الزمان شيئا حسب هذه التصورات الفلسفية، غير ذلك الآن الموهوم الذي يربط بين النقلة السابقة والنقلة اللاحقة ؟. فهل وفقت الأفلاطونية المحدثة في التوفيق بين المذهبين، مع كل من أبرز أتباعها أفلوطين وأبرقلس. وهي المحاولة المنهجية التي قامت على أساس الجمع والتوفيق، بين الفلسفة الأبدية والفلسفة الحضورية، في نسق فيضي يتجاوز منطق العلة، أو الخير المحض ؟.

- **المبحث الأول: سرمدية الزمان الذري بين الخلاء والملاء**

يفهم الوجود عند فلاسفة اليونان المتأخرين، حسب بعض الدراسات الفلسفية بكونه ماديا. حيث كان على بعض فلاسفة اليونان أمثال (لوقيبوس، ديموقريطس، أنكساغوراس)، أن يعارضوا تعاليم الإيليين ونظرياتهم، بتعاليم ونظريات تختلف نسقيا من حيث طرح مشكلة الوجود. بحيث تثبت آراء هؤلاء وجود أنواع للحركة في الأجسام الطبيعية، وتنفي على أساسها التناقض بين المعرفة الحسية والعقلية.

وقد أنكر أصحاب هذا الاتجاه، عملية النشأة التي قال بها فلاسفة أيونيا الطبيعيين، كما أبطلوا فكرة الزمان مؤيدين رأيهم ذاك بإعتقادهم أن " الوجود حقيقة صماء، وأن زمانه في حاضر لا يزول، إذ ليس له ماض ولا مستقبل؛ وليس هناك من كون ولا فساد "[1].

1- من أكسينوفان إلى زينون (ميتافيزيقا النفي والإثبات)

لقد بدت فكرة الوجود الواحد في الفلسفة اليونانية، مرتبطة بفكرة الزمان بشكل وثيق إلى حد بعيد من الناحية المنهجية، خاصة الآراء التي قدمها أكسينوفان في هذا الصدد. والتي صُنِفَت ضمن الآراء المعارِضَة لمسألة الكثرة، إذ نادى هذا الأخير بنظريته حول وجود إله واحد، ثم انتقل منطقيا إلى نظريته المعرفية حول وجود الواحد، في محاولة فلسفية تزكي مقولة عدم التمييز بين الله والعالم بمعنى مفهوم الوحدة. حيث يذكر أرسطو في هذا الصدد: " بأنّ أكسينوفان حين أشار إلى مجموع العالم قال إن الواحد إله "[2].

على كل حال فإن فكرة وحدة الوجود عند أكسينوفان (570 - 480 ق.م)، تجد تأكيداً لها عند بارمنيدس من قبيل اعتقاد هذا الأخير بوحدة الوجود بناء على مفهوم الثبات. وأنَّ حقيقة المعرفة واحدة من حيث هي حقيقة معقولة لا تستند كليا على ظاهر الأحكام، ولا على نوازع الحس. - وهنا لا يفوتنا أن نلاحظ أهمية تصورات أكسنوفان -، حيث أنه على الرغم من اعتبار فلسفته ذات منزع طبيعي عام، إلا أنها كانت بمثابة نقطة البداية للفكر الميتافيزيقي اليوناني، والتي منها أستمد تفكير كل من أفلاطون المثالي وأرسطو المنطقي مبادئهما الفلسفية. هذا من

[1] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 122.

[2] - النشار على سامي، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 64.

جانب أما من جانب آخر، فإن تصور أكسينوفان وبارمنيدس أشبه ما يكون بتصور أصحاب وحدة الوجود عند أهل المعرفة الجوانية أو ما يسمى بالعرفان.

وهذا حسب ما يشير إليه بعض المفكرين والدارسين لفلسفة أكسنوفان بالأخص، وإن كان من الموضوعي على هؤلاء تقديم تفسير علمي، حول مثل هذه التفسيرات المقارباتية التي قدمها بعض المفكرين العرب، سواء قديما أو حديثا، حول الفلسفات الطبيعية عند اليونان [(1)].

2- مبدأ التغير السرمدي عند هيرقليطس

يقال حسب بعض المفكرين بأن أكسينوفان الذي كان قبل هيرقليطس، قد آمن باعتقاد قريب إلى الوحدانية. وذلك حين قال بوحدة الوجود، إذ يبدوا ذلك جليا في احدى شذرات كتاباته المجزوءة حول الإله الواحد " وهو العظيم بين الآلهة والناس؛ الفريد في صفاته. فلا يشبه البشر في شيء، وهو بصير خبير سميع لكل شيء. ثابت لا يبرح مكانه، إذ لا يليق به أن ينتقل، ومن غير أن يمسه نصب، ينفذ أمره بتوجيه مشيئته إلى الأشياء لتكون فتكون " [(2)].

ويقال أيضا أن أول تصور فلسفي ظهر حول مفهوم الزمان في الفكر الفلسفي اليوناني، كان يقوم على أساس مبدأ التغير الذي انتدبه هيرقليطس، وقد وضعه هذا الفيلسوف من أجل دحض فكرة ثبات العالم، كما كانت قد قدمتها المدرسة الإيلية. وهو المبدأ الذي طرق من خلاله هيرقليطس تصوراته حول المبدأ الأول للوجود، حيث ربط الوجود بالزمان على أساس مبدأ التغير. في خطوة ابستيمية تجاوزت البعد المكاني، الذي كان يجعل الوجود المادي، وجودا في إمتداد.

---

(1) - النشار على سامي، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 64 - 71.

(2) - جون فريلي، **كيف وصلت العلوم الإغريقية إلى أوروبا عبر العالم الإسلامي**، تر: سعيد محمد الأسعد ومروان البواب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 2010، ص 32.

وقد أصبحت مفاهيم الحركة والتغير مصدر الموجودات الزمانية، مستندا في ذلك إلى " فكرة الدور أو السنة الكبرى التي تنتهي إلى عود أبدي، يقوم فيها عنصر النار؛ بدور مركزي في تحريك الموجودات كلها " [1].

إن هذا المبدأ الذي يتصوره هيرقليطس، هو في الحقيقة قوة عاقلة، تجعل الوجود في تحول مستمر ودائم. ناجز عن كلية القانون الضروري، الذي أطلق عليه مصطلح اللوغوس (Logos). فالوجود غامض بالنسبة للفكر ما لم يكن متصفا بالحركة الدائبة بين نقيضين " يوجد ولا يوجد، وإننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر. ونحن موجودون وغير موجودين " [2].

على هذا الأساس، تقوم جدلية التغير في فلسفته. فالوجود موجود، لأنه دائم التغير والحركة، وليس الثبات مبدأ أول للموجودات. لأن السكون ليس إلا ظاهر الوجود، الذي جوهره تغير الأشياء وتناقضها. فالسكون حسب ما ورد في الفصل الثامن عشر (في حقيقة السكون)، من الكتاب الأول من (المباحث الشرقية) لفخر الرازي: " أن الناس اتفقوا على أن المفهوم من لفظ السكون، مقابل للمفهوم من لفظ الحركة. وهذه المقابلة لا تتحقق. إلا إذا فهمنا من لفظ السكون الأمر العدمي لا الوجودي. ذلك لأن المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة، ثم لا يخلو إما أن نحد الحركة أو لا، ثم نطلب للسكون حد يقابل حدها أو بالعكس. فإن كان بالوجه الأول، فإنا حددنا الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة فيها، وهنا ألفاظ ثلاثة الكمال والأول والقوة " [3].

---

(1) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 132.

(2) - ثيوكاريس كيسيديس، **هيراقليطس، جذور المادية**، تر: حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط2، 2001، ص 151.

(3) - الرازي فخر الدين، **المباحث المشرقية** (في علم الإلهيات والطبيعيات)، دار جمعداري أموال مركز، ج01، دط، دس، ص 594 - 595.

لهذا تبدوا الحقيقة ماثلة أمامنا، انطلاقا من مبدأ ترصين الجوهر الأبدي ذو الطبيعة المتغيرة، وبالتالي تصور عالم تقوم فكرة الصيرورة الزمنية فيه على أساس يتجاوز أنطولوجيا المادة الثابتة إلى مادة متغيرة، والتي لا تنعدم من حيث هي ذاتها قوة اللوغوس، الذي تدخل تحت مقولاته فكرة الثبات والسكون [1].

ثم إن الوجود ينتهي إلى علة قصوى، تشكلها فكرة الأضداد لا غير، والتي تنتهي إلى مبدأ أول تكون منه الموجودات، عناصر متغيرة بفعل أسطقس النار. إذ في الأخير سيؤكد تصور هيرقليطس، أن عنصر النار باعتباره لوغوس، وهو جوهر محض وليس عنصرا ماديا. لأن طبيعته تنتظم فيها جميع الموجودات وفق نظام كلي وضروري، وبالتالي يرتبط بواسطته النظام الكلي بالضرورة التي هي عنده مبدأ الحركة والتغير. " فالوجود لم يبدأ، ولن ينتهي. لأن الدهر دائر لا أول له، ولا آخر " [2].

ذلك أن العالم (كوسموس) حسب فيلسوف التغير، قائم وفق صورة حركية للزمان السرمدي المحض. وعلى حد تعبيره: " فإن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية، وأنَّ الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة " [3].

ثم إن هذا الرأي الهيرقليطي الذي انتدبه مفكروا الإسلام، حسب المفكر عبد الرحمن بدوي. قادهم إلى نتائج مهمة فيما بعد بحثهم مشكلة الحركة والثبات، حيث يقول: " إن المسلمين عرفوا مثل هذه الآراء الجدلية، لا سيما إخوان الصفا الذين استفادوا من تحليلات فلوطرخس لآراء هيرقليطس، في جدل الوجود، وفي قوله بنظام الكور أو الأكوار" [4].

---

[1] - لعل أعم تعريف للمادة، هو التعريف الذي يورده أرسطو في الكتاب السابع لما بعد الطبيعة حيث يقول: (وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيئاً خاصاً، ولا هو كم ما، ولا يصح عليه أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها. وهو مع ذلك ليس عدما أو سلبا للصفات أو المقولات). ينظر: فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، (**المعلم الأول**)، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص 85 - 86.

[2] - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة، مصر، ط 06، 1976، ص 13. وأيضا: العاتي إبراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 70.

[3] - بدوي عبد الرحمن، **فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة**، مكتبة النهضة المصرية، 1954، ص 120. وأيضا: بدوي عبد الرحمن **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، د ط، 1997، ص 184.

[4] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع نفسه، ص 71.

ومما أشار إليه المفكر أيضا، في دراسته التي خصص جانبا منها لإبراز أثر الفكر الهيرقليطي على الفلسفة الراوقية المنتقلة إلى الحضارة الإسلامية قوله: " أن الرواقيين أخذوا الشيء الكثير من آراء هيراقليطس، حتى أنهم جعلوا نظريته المادية أساس لماديتهم فيما يخص مسألة الوجود والأخلاق [1].

فمن حركة الزمان إلى ديمومة الكور النارية مبدأ اللوغوس، كانت التساؤلات الفلسفية تفتح أفق البحث في مدارج النظام السرمدي، الذي لا يؤمن بمنطق أو الصدفة في حركة هذا الوجود. وقد حاول فلاسفة اليونان ابتداء من بارميندس إلى هيرقليطس، تفسير الزمان بحسب الطابع الفلكي المتعلق بحركة الأجرام السماوية.

حيث حاولوا رسم الحدود الأنطولوجية للزمان (المفهوم)، من خلال ربطه بالحركة والتغير أو من خلال تصور جامع مانع لحقيقة الثبات كما تصوره أوائل الإيليين. ليواصل بعدهما بقية الفلاسفة اللاحقين، تحريك عجلت البحث في إطار النظر في طبيعة الزمان، وعلاقته بالوجود الذري. كما فعل كل من لوقيبوس وأنباذوقليس، اللذان كانا لهما الأثر البليغ في بلورة الفكر الفلسفي عند المسلمين، وفيما رامه بعد ذلك علمائنا الأوائل من المذهب الذري اليوناني، وتأثير الآراء المادية عليهم في بلورة عدة مفاهيم مادية روحانية؛ كان أبرزها مفهوم (جوهر الفرد) وهو مصطلح فلسفي بقدر ما هو كلامي عند علماء المسلمين.

3- أنكساغوراس وميكانيزم النوس الذري

لقد نقل المسلمون على سبيل المثال عن أنكساغوراس (Anexagoras) (500 – 427 ق. م) رأيا مفاده " أن مبدأ الموجودات جسم متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا ينالها العقل " [2].

ففي البداية حسب ما أشار فريدريك نيتشه (Neitezeh) كانت الأشياء مختلطة ببعضها، ثم جاء العقل ليبدع النظام [3]. هذه عبارة دفعت نيتشه إلى اعتبار أنكساغوراس أحد أهم أعمدة العصر التراجيدي للفكر اليوناني،

(1) - بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر**، المرجع السابق، ص 24.

(2) - الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 192.

(3) - نيتشه فريدريك، **مولد التراجيديا**، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص 162.

لأنه أبرز فلاسفة اليونان الذين قالوا بأن العناية الإلهية تعطي للوجود ترتيبه الغائي، وتجعل النوس بمثابة ميكانيزم للوجود الذري [1].

وقد مثل اللوغوس حقيقة الفيض الرباني على النفس، إذ بفضله تتذكر هذه الأخيرة عالمها الأصلي، وبه تنزع للإنفكاك من العالم المادي، لتعود إلى محضية النفس الكلية. فقد رأى أنكساغوراس أن النفس، هي التي تحدث العالم بفعل فوضها إياه الباري عن طريق العقل. وذلك بفرض الإنتظام على الأشياء [2].

بناءً على هذا الإتجاه، افترض هؤلاء الفلاسفة وجود جزيئات مادية غير متناهية عدديا، كما افترضوا أيضا وجود الفراغ الذي تجري فيه حركة هذه الجزئيات جرياً أزليا أبدياً. يقول نيتشه: " إن العقل عند أنكساغوراس فنان يخلق بأبسط الوسائل أعظم الأشكال " [3].

رغم أن تاريخ المادية يؤكد لنا بأدلة كثيرة، أن لفكرة الذرة وجودا سابقا عن الفلسفة اليونانية، فهناك من يرجع معرفة اليونان لهذه النظرية لتأثرهم بالفكر الشرقي القديم خاصة الهندي منه. وأن هؤلاء قد تبنوا الآراء الذرية مع ديموقريطس، الذي أطلق اسم الذرية على نظريته الفلسفية، تبعا لما ذهب إليه لوقيبوس (Leocippus)، الذي كان أول من أشار إلى تصور الذرة المادية في الفكر اليوناني من خلال ما أسماه الجزئيات [4].

---

[1] - إن العقل يشغل في مذهبه المفسر للكون مكانة راجحه، فالحالة الأصلية للطبيعة، حسب أنكساغوراس. كانت مزيجا من البذور التي ما لبثت من أجزاء حركة دورانية، انفصلت بالتعاقبإلى مادية نارية، وإلى هواء، وإلى تراب، وإلى كواكب. ويعزو حركة الانفصال تلك لا إلى علة آلية ومادية، بل إلى حركة عاقلة وعلة محركة في آن معا هي: (النوس). ينظر: طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 106.

[2] - العظمة عزيز، **الرازي**، المرجع السابق، ص 13.

[3] - طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، المرجع نفسه، ص 106.

[4] - يرجح مؤرخو الفلسفة اليونانية أن ليوسبس (Leocippus) معاصر أنباذوقليس (Empedocles)، وأنكساغوراس (Anexagoras) في القرن الخامس ق.م. وأما ديموقريطس (Democritus)، فقد ولد في بلدة أبديرا (Abdera) بمنطقة تراقيا شمالي اليونان، في أواخر القرن الخامس ق.م، وعاش طويلا. وقيل إن عمره زاد عن مئة سنة. زار مصر وبابل وفارس حتى وصل الهند، واستفاد كثيرا من رحلاته هذه إلى بلاد الشرق. لم تصلنا مؤلفاته كما وضعها، بل وصلت مقتطفات غير كثيرة منها، أكبر مؤلفاته كتاب (بناء الكون الأعظم) عالج فيه نظرته إلى تركيب الكون. ينظر: مروة حسين **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، مج 02، دط، 1979، ص 248.

وقد ذكر الطوسي لنا أن الأوائل قالوا: " إن لوقيبوس كان أول من قال بالكمون والظهور، ولم ينقل القول بالخليط عنه، بل عن أنباذوقليس الذي قال بالكمون والظهور أيضا، إلى جانب قوله بالعناصر الأربعة "[1]. حيث وضع ديموقريطس في إحدى المقتطفات المتبقية من كتبه، العالم موجودا وجودا ذريا محضا، حيث تقوم نظريته في الأساس على ثلاثة مقولات هي: مبادئ الكون، والذرات، والفراغ (الخلاء)[2].

ليواصل على إثره أصحاب المذهب الذري المادي، دليلهم على ثبوت الحركة ثبوتا ميتافيزيقيا، وذلك بعرض تصورهم في الوجود الموجود حضوريا. لأن الحركة الذاتية للجزء، تنتج بسبب اصطداماتها الآنية (الحاضر) بين الذرات. اعتبارا من أن كلمة (ذرة) في اليونانية تعني جزء غير قابل للتجزئة، فقد وصف هؤلاء طبيعة الحركة بواسطة هذه الجزئيات أو الذرات، لكون حركتها أشبه بالدوامة التي وجدت عن صدفة.

رغم أن الفلاسفة الذريون لم يوضحوا ما هو مصدر هذه الحركة الدوامية، غير أنهم قالوا بقدم هذه الحركة التي ينتج عنها ظهور عناصر الطبيعة الأولى، هي العناصر الأربعة: (التراب، الماء الهواء، النار). ثم فسرت ترتيب تلك الذرات بقولهم: " أما الذرات الثقيلة فإنها تتوجه نحو المركز فتشكل الأجسام، في حين أن الذرات الخفيفة تنتشر بحسب قوة تلك الحركة الناتجة عن الدوران بـ: (Tourbillon) "[3].

بناء على ذلك، يرى ديموقريطس، أن المبدع الأول هو الأخلاط الأربعة، وهي الإسطقسات أوائل الموجودات كلها التي منها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. أما الأشياء المركبة، فإنها كانت دائما دائرة بمعنى الدوامة

---

[1] - ذكر التوحيدي: قرأ علي أبي سليمان من كلام أنباذوقليس: (إذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركيب العالم، كان منها العالم الكريُّ وإذا استولت الغلبة، كان منها الإستقصات والعالم الكائن الفاسد. فقال مفسرا، إنه آراد باستلاء المحبة على العالم استلاء القوة العقلية. فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية، وتؤلف بينها تأليفاً نظاميا موفقا بين جميع أجزائها). ينظر: التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 283. وأيضاً: الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 192.

[2] - أبو زيد منى، **التصور الذري**، المرجع السابق، ص 20.

[3] - التلقائية والضرورة في الحقيقة مفهومان لا تعارض بينهما، ولا اختلاف في حدود إنتفاء القصد والغائية. فالدوامة تتكون نتيجة لعلل طبيعية هي: الشكل والحجم والحركات والإصطدامات بين الذرات ...، إلا أنها تتحقق جميعا تحققاً عرضياً. وهكذا تصبح الضرورة والتلقائية تصورين متلازمين لا تعارض بينهما ولا اختلاف. فهذا الشيء يحدث بالضرورة حدوثا تلقائيا أي أن له عللا ساهمت في هذا الحدوث، ولكن ذلك لم يتم لغرض أو لتحقيق هدف معين. ينظر: العالم محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، المرجع السابق، ص 59.

اللامتناهية (فعل كان، وفعل يكون). وهكذا فإن الدائرة الكبرى لها ديمومتها بنوع، ودثورها بنوع، ثم إن العالم بجملته باق لا يفنى [(1)].

وقد جاء في كتاب (مفاتيح العلوم) لصاحبه الخوارزمي، أن الخلاء عند القائلين به، يقصد أتباع (أنباذوقليس وديموقريطس)، هو المكان المطلق الذي لا ينسب إلى متمكن فيه. وعند البعض الآخر لا خلاء في العالم ولا خارج العالم. أما التهانوي فقد ذهب إثر ذلك، إلى القول بأن الخلاء عند بعض الحكماء هو " المكان المطلق الذي يعني البعد المجرد، الموجود في الخارج القائم بنفسه، سواء كان مشغولا ببعد جسمي أو لم يكن " [(2)].

بمعنى أن المكان في الحقيقة هو ذلك الحاوي، الذي يمتنع عدمه. سواء أكانت الهيولى أو الأجسام تشغله أم لا. كما أملى أبو سليمان على التوحيدي في كتاب: (المقابسات)، بأن الخلاء يدل عند الأوائل على " مكان عادم جسما طبيعيا، وهذا المعنى مبثوث في جميع العالم. به يكون الانقباض والانبساط للأجسام، التخلخل والتكاثف الثقل والخفة، واللطافة والغلظ. ومن أجله يمكن حركة الأجسام، إذ لا يجوز أن يكون حركة في الملاء، لما يلزم من مداخلة الأجسام بعضها بعضا " [(3)].

أي أن المكان الموجود الشامل الذي به تكون حركة الأجسام، والموجودات ممكنة. وأن بدونه تمتنع هذه الحركة، وهذا محال للأجسام، لأنها تكون موجودة عن مبدأ الحركة. ثم إن الخلاء بهذا المعنى، حسب ما أورده كامل محمود في

---

(1) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ج1، ص 161.

(2) - حتى يكون الخلاء والملاء والمكان معنى واحد بعينه، أي أناً إذا نظرنا إلى الخلاء، من حيث هو ممتد في الجهات كان أبعادا؛ وإذا نظرنا إليه على أنه مملوء كان مكانا لما هو مملوء منه، وكان أيضا ملاءً. وإذا نظرنا إليه على أنه فارغ من جسم كان خلاء. فالخلاء والملاء والمكان أمر واحد، وإن كان يختلف في الحد، واختلافها في الحد هو معنى قوله: (غير أن وجودها ليس واحدا، أي ليس حدها واحدا). ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 343. وأيضاً: الخطابي محمد، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 785 - 786.

(3) - التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 290.

دراسته التي قيضها لتاريخ الفلسفة العربية، يعتبر أخص من المكان، لأنه الفراغ المتوهم، مع اعتبار حصول الجسم فيه؛ وهو ما نطلق عليه مكان الجسم. وحاصله المكان الخالي عن الشاغل [4].

وعليه فإن البحث المستمر في أصل الوجود، خاصة عند أمباذوقليس وديموقريطس، يكشف لنا عن أول استبصار علمي لموضوعية القول بوجود فلسفة خاصة بمشكلة المصادفة. وذلك نتيجة لإدراك هؤلاء الفلاسفة للمعنى الموضوعي والمباشر لما أطلق علية بمبدأ الضرورة، واعتبار مبدأ الحتمية قانون قائم في التركيب الفيزيائي نفسه. كما تدل آرائهما على استبعاد الغائية، وكذا التأثيرات اللاهوتية. " فالصدفة عند أمباذوقليس تقف عند حدود ما لا يحدث دائما، أما عند ديموقريطس، فإنها تتخذ مظهرا موضوعيا محضا لا يتعارض مع الضرورة، لأنها تقف محدودية العلل وتتعدد عواملها الطبيعية، التي تساهم في إحداث الدوامة الكونية كما سبق الذكر " [1].

كما أن الصدفة تفيد العبث والتخبط والكون عكس ذلك، إنما النظام والقوانين والأسباب هي السائدة. وهي تحكم هذا النظام. وهذا الأستاذ فقيه علي شادي يقول: " إن أي عملية تحول لابد أن تتم طبقا لقوانين محددة. لم نخوض في النظام الموجود في الكون كبعد الشمس عن القمر، وبعدهما عن الأرض، والحركة التي تنتج والزمان الذي يترتب وقانون القوة الدافعة و الجاذبية، ونسب الكيميائية وقشرة الأرض المهيأة لعيش الإنسان وما غيرها من الأمثلة [2].

إذن على أساس الصدفة أو ما يسمى (البخت)، ينشأ العالم أو العوالم، وهو الزعم الذي انتدبه هؤلاء الماديون في الفلسفة اليونانية، خاصة في تفسيرهم العناصر الأنطولوجية للعالم. فهم أصحاب الرؤية الكونية الصدفية على حد تعبير علي شادي فقيه.

---

[4] - كامل محمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 89.

[1] - يقول محمود أمين: (لم تفهم المصادفة في القديم إلا باعتبارها طرفا مقابلا للضرورة، حيث يستبعد كل منهما الأخر. فالشيء إما ضروري أو مصادف. ولكن لا سبيل إلى أن يكون ضروريا ومصادفا في وقت واحد ...، والمصادفة هي: كل دخيل على التوازن والنظام، في حدود ما يتركه ذلك في نفوسنا من استشعار بالفجاءة والتلقائية والجدة). ينظر: العالم محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، المرجع السابق، ص 21 - 36.

[2] - فقيه علي شادي، **الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان**، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2002، ص 41 - 42.

حيث قال هؤلاء: " بأن مبادئ الكل هي أجرام صغيرة لا تتجزأ، لصلابتها ولفقدانها الخلاء. وأنها غير متناهية بالعدد، ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأن دوام حركتها مقصورة على وجود الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيأة فيكون منها عالم "[1].

أما فيما يتعلق بتعريفهم لماهية النفس، فقد عمد أرسطو إلى عرض أهم ما جاء به مذهبهم الحسي، والذي أجمعوا فيه على صفتين جوهريتين للنفس هما الحركة والإدراك. حيث ذكر أرسطو بعد ذلك " أن الذين يقدمون الحركة على الإدراك كديموقريطس ولوقيبوس، وصفوا النفس بقولهم إنها ضرب من النار، أو أنها جوهر حار يتركب من ذرات كروية لطيفة تتخلل كل شيء وتبث فيه الحركة، فتكون النفس عندهم بمثابة ما يولد الحركة في الحيوان "[2].

إلا أن هناك من الفلاسفة من يقدم الحس على الحركة، فيجعل النفس ذات طبيعة نفسها مع العناصر الأربعة التي تتركب منها الأشياء. لأن الشيء لا يعرف إلاّ بمثله كما زعم أنباذوقليس، وكذلك أفلاطون فيما بعد. والنفس الكلية التي عليها أن تكون معرفيا مركبة من الأعداد، مادامت مراتب المعرفة في الحقيقة أعداد، رغم أن هذان الفريقان مختلفان في منطلقاتهم التفسيرية للنفس، إلا أنهما يتفقان على أن خاصة النفس العامة والجوهرية هي: أنها مباينة للجسم.

فعندما ترجم حنين بن إسحاق كتاب: (النفس) لأرسطو، كان يقدم أنموذجا صحيحا لما ورد على لسان أنباذوقليس، من أن: " الذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس، قالوا: إن المحرك هو النفس والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسها، قالوا إن الأوائل هي النفس، ومنهم من جعل الأوائل كثيرة ومنهم من جعلها أولية واحدة "[3].

(1) - الخطابي محمد، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 21.

(2) - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 59.

(3) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر**، المرجع السابق، ص 148.

أما الرازي الطبيب، فقد رأى أن العقل هو علة لوجود النفس، وأن كماله علة لبقاء النفس وتمامه. فالنفس موصوفة بالوجود والبقاء والتمام دون الكمال، حيث سيذهب كل من إخوان الصفا، وأبو بكر الرازي إلى أن تمام النفس هو علة لوجود الهيولى.

فقد قالوا في الرسالة الجامعة، بأن العقل الفعال هو: " أول الأسباب وله في العالم السفلي مثل، إذ كان كل شيء مما دون الباري (I) زوجين اثنين، ليكون هو الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد "[1].

لقد تبنى أبيقور مذهب ديموقريطس، مع إضافة بعض التعديلات، كان أهمها تلك الآراء التي تتعلق بحركة الذرات، حيث يرى أبيقور أن تلك الذرات تتحرك حركتين، الأولى حركة في خلاء كما قال ديموقريطس. أما الحركة الثانية فهي داخلية اهتزازية، وهي علة القفز بعد اصطدام الذرات [2].

إذ وانطلاقا من هذه الازدواجية الديموقريطية، تطور مفهوم الذرة المادية، على أساس مقولة الحركة الإهتزازية في الخلاء، فقال فلاسفة اليونان على إثره " العالم يتكون من ذرات مادية أزلية أبدية متناهية في الصغر، بحيث لا يمكن إدراكها لا نهاية لعددها، بل ولانهاية لعدد أنواعها. تتحرك في خلاء لا نهائي، حركة آلية مستمرة في جميع الإتجاهات، وحركتها قديمة أزلية وذاتية. وهي الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع، وإن أمكن ذلك بالوهم، والذرات جميعا متماثلة وهي مجردة من الكيفيات، وتمايزها يأتي باختلافها في الشكل والمقدار والوضع والترتيب "[3].

إن الملاء أو الوجود مكون من عناصر كثيرة لا عد لها، وصغيرة إلى حد أنه لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة كل منها على حدى. وكل واحد من هذه العناصر منفصل عن العناصر الأخرى بالفراغ، وهو لا ينقسم. لأنه لا يحوي هو ذاته أي خلاء أو فراغ. فيتفق في الكون، ويتنافر في اللاكون.

(1) - معصوم فؤاد، **إخوان الصفا، فلسفتهم وغاياتهم**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط 01، 1998، ص 216.

(2) - الجابري محمد عابد، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط08، 2014، ص 317.

(3) - أبو زيد منى، **التصور الذري**، المرجع السابق، ص 20.

وقد عمد ابن سينا في هذا الصدد إلى بيان فساد هذا الرأي، حيث رد رأي أبيقورس في ماهية وجوه إتفاق الأعراض إلى نوعين من الغايات. حيث ذكر " أن الإتفاق غاية عرضية، لأمر طبيعي أو إرادي أو لأمر قسري، أي ضروري. وأن كل أمر قسري ينتهي إلى طبيعة وارادة، لأنه لو استمر القسر على القسر، إلى غير النهاية فستكون الطبيعة والارادة ذاتها من الاتفاق وليس من الصدفة والبخت. لأن كل قسر يكون طبيعة وإرادة يكون السبب الأول للعالم طبيعة " [1].

في هذا السياق يخالف الطبيب الرازي شيخ الفلاسفة (ابن سينا)، حيث نقض عليه هذا القول إنطلاقا من التساؤل التالي: كيف يكون العالم موجودا وجودا ذريا في خلاء هو غير متناه ؟. وكيف أن أسمى ما في فضيلة هذا العالم، هي أن تكون ذات المرء على الطبيعة والإتفاق ؟.

يذهب الطبيب الرازي إلى القول أن أوائل الفلاسفة كانوا يعتقدون على غرار ديموقريطس: " أن العالم بما أنه ما يعلم من موجودات تشمله الكليات، أما الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات، كائنة عن علة لا بحسب الإتفاق؛ لأن كل ما هو كائن موجود في مكان يحتويه " [2].

وقد ذهب أباء المتكلمين العرب إلى القول: " إن ما اعتقده اليونان ليس إلا ذلك الإمتداد، والبعد الموهوم المفروض في الجسم أو في نفسه. صالح لأن يشغله الجسم أو لا، ينطبق عليه بعده الموهوم بالضرورة، وهو ما يسمى بالمكان المطلق. فالخلاء هو البعد الموهوم والفراغ الموهوم، أو حاصل البعد الموهوم الخالي عن الشاغل " [3].

من هنا لم يتوانى المتكلمون عن القول بمذهب جوهر الفرد، لصالح المكان والإمتداد، إذ لم يكن ليعرف مذهب الذرة هذا عند اليونان، حق معرفته على حد تعبير المفكر علي سامي النشار، إلا من خلال آراء أنباذوقليس وأبيقورس، كما لم يعرفها المسلمون، إلا مع ديموقريطس [4].

---

[1] - الخطابي محمد، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 21.

[2] - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ج1، ص 160.

[3] - المرجع نفسه، ص 160 - 161.

وربما يعود هذا الأمر في الأساس إلى كونه قد وسم بالدهرية، كغيره من فلاسفة اليونان السابقين له، خاصة بعدما استعمل مفكروا المعتزلة والأشعرية آراء هؤلاء. حيث كان يذهب بهم المذهب الديموقريطي، مذهبا آليا إلى أقصى حدوده العقدية. لهذا أمست صورة هذا الفيلسوف، عند العديد من مفكري الإسلام الأوائل، كاليعقوبي على سبيل المثال، صورة عقدية أكثر منها فلسفية، فقد كان هذا الفيلسوف اليوناني ممن " ينكر الألوهية والأديان والرسل، والكتب والمعاد والوعد والوعيد " [1].

4- سيكولوجيا الملاء والخلاء عند الرواقية

كانت الرواقية قد سارت على خطى سقراط، إذ قامت هذه المدرسة على مبدأين أساسيين حاولت التوفيق بينهما. وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية، الأول منهما خاص بالطبيعة، أما الثاني فخاص بالإنسان. ذلك أن حوادث الكون في نظرهم محكومة بقوانين صارمة، وليس ثمة صدفة أو اتفاق. " فنظروا إلى العالم على أنه اجتماع الإسطقسات لا غير، وأن ذلك الجمع هو ما لانهاية له مع منع الخلاء، وأن الكل هو العالم بغير خلاء؛ وأن العالم كرى. فكل شيء في هذا العالم مساق نحو غاية، ومدبر لخدمة الإنسان. وما على الإنسان إلا السعي بإرادته، ومحض حريته واختياره، فأسمى ما في الوجود، هو التوافق مع القوانين العامة للطبيعة " [2].

من هنا استطاع الرازي الطبيب النظر في معنى الخلاء والملاء، باعتبارهما لازمة قبلية لمبادئ الكيان. حيث اعتمد على آراء المدارس الفلسفية التي اهتمت بمبحث سيكولوجيا الأخلاق، وأننا نعلم مدى ارتباط هذه المدارس بعلم الطب الجسماني والنفساني. وما تحمله الدلالة الفلسفية من أهمية في مجال عمليات التوفيق، التي قامت بها كل من المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية في مجال القيم. خاصة إذا ما حاولنا أن نقارن بين معنى الصورة عند الرواقيين

---

[4] - كان أوتو برتسل (Otto Pretzl) المولود في منشن (ميونخ) في 20 أفريل 1893، تتلمذ على يد فون هومل (Hommel). أبرز المستشرقين الذين ألفوا في مبحث الذرة عند المسلمين، فقد كتب: (مذهب الذرة في مرحلته الأولى في الإسلام) " Fru hislamische Atomenlehre). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 03، 1993، ص 82.

[1] - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 161.

[2] - الأهواني أحمد فؤاد، **المدارس الفلسفية**، المرجع السابق، ص 73.

ومعناها عند أفلاطون، فالراوقية ترى أن التصور هو ما يقع في أفكارنا، بينما نظرية الصورة عند أفلاطون، فترى أن الصور جواهر مفارقة للعنصر، وهي ثابتة في الفكر.

على هذا الأساس المزدوج، الذي يؤكد على ثبوت الجواهر في كل من العقل والطبيعة على حد سواء. يرى الرواقيون أنه " لا خلاء في داخل العالم، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له، وفي تمييز خاص بهم، بين الخلاء والمكان والفضاء ذهب معظمهم إلى القول بأن الخلاء هو الفراغ من جسم، في حين الثاني هو المحتوى على الجسم أما الثالث وهو الفضاء، فهو المحتوى في جزء ما " [1].

من هنا يعتقد الرازي أنه ولكي يُفهم معنى الخلاء بدلالة القدم، كأقصى ما يمكن اعتباره مبدأ من مبادئ حدوث العالم. فإنه يتوجب علينا استفاء مقارنة بين معنى التصور عند الرواقيين، ومعناه عند أفلاطون.

فالراوقية ترى أن تصور الخلاء صورة ما يقع في أفكارنا، وأنه لا خلاء في داخل العالم، أما خارج العالم فخلاء لا نهاية له. وفي تمييز خصه الرازي في معرض مقارنته بين طبيعيات الرواقيين والفكر الطبيعي عند أفلاطون، تظهر لنا ضرورة التفريق الذي قال به الطبيب بين الخلاء والمكان والفضاء. فقد ذهب أصحاب الإتجاه المادي (الذري) إلى أن الخلاء هو الفراغ من جسم، في حين الثاني هو المحتوى على الجسم، أما الثالث وهو الفضاء، فهو المحتوى في جزء ما [2].

لقد كان الشاعر الفارسي المشهور بناصر خسرو. من جملة علماء الإسلام وفلاسفتها الذين تطرقوا لفلسفة الرازي في الوجود وهيولى واللذة والألم. حيث خلص هذا الأخير إلى القول، بأن مذهب الرازي في الأخلاق كان من جملة مذاهب فلاسفة الإسلام، الذين ذهبوا إلى اعتبار اللذة عبارة عن خلاص تام من الألم. وأنه لا نزاع ولا ريب، في كون

[1] - كامل محمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، المرجع السابق، ص 89.

[2] - المرجع نفسه، ص 89.

الألم موضوع وجودي بالطبيعة. فكان بحق من أصحاب الهيولى بلا منازع. مع وجوب الأخذ بالحسبان، أنه كان ممن قالوا بوجوب خلاص النفس من سجن المحسوسات [(1)].

وفي رأي للطوسي كان أشار إليه بخصوص مذهب الأخلاق عند هؤلاء، أن التخلص من الألم عن طريق عدم تبجيل اللذة، حيث يكون ذلك باتفاق مع الطبيعة، لا مع سلطة العلوم الرياضية والعقلية على أقصى ما تكونها حدودها التقنية. " فلا نفع للإنسان إذا لم يكن على وفاق مع الطبيعة، والوجود ليس إلا ما اتفق. وهو ما أثبته أيضا ابن سينا حين اعتبر اللذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي " [(2)].

وقد قال الرازي في هذا الصدد أيضا: " إن المرء عليه أن يقيم النسبة المتعادلة بين اللذة والألم، وهذا التوازن القائم على الوسط العدل دون إفراط أو تفريط هو الذي يؤدي بالإنسان إلى السعادة " [(3)].

غير أن المستشرق كراوس يقول أن التحقيقات حول مذهب الرازي في اللذة، لا تزال في بدايتها: " لأن كتاب الرازي الموسوم بـ: (كتاب اللذة) ضاع أو لم يعثر على أصله بعد، إلا أنه وصلت إلينا منتخبات نفيسة منه، مترجمة إلى اللغة الفارسية، وذلك في كتاب (زاد المسافرين)، لأبي معين ناصر بن خسروا " [(4)].

وقد كان هذ الداعية الإسماعيلي مناهضا لرأي المعتزلة، الذين أجازوا توحيد الذات وصفاته، إذ يذهب برأيه إلى أن الباري لا يجوز أن يوصف بصفة، لأن هذه الصفة هوية بذاتها، وليست قائمة به. مما يؤدي إلى القول في النهاية، عدم التوحيد بل تكثير لذواته، أي تعدد الصفات يؤدي إلى تعدد الذات [(5)].

كما حاول هذا الأخير جاهدا وضع نقوض على الرازي الطبيب، في عدة مسائل على غرار مذهبه الأخلاقي، إذ يبدوا من خلال هذا أن الرازي قد تطرق لهذه المسائل من جهة أنها موضوعات وجودية محضة، تستند إلى مبدأ تعلق

---

(1) - الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، ط 02، بيروت، لبنان، ، 1985، ص 171.

(2) - المرجع نفسه، ص 171.

(3) – الرازي أبو بكر، **سر صناعة الطب**، المصدر السابق، ص 48.

(4) - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 148 - 149.

(5) - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم**، مكتبة وهبة للنشر والطباعة، ط01، 1996، القاهرة، مصر، ص 73.

النفس بالجسم الهيولاني، وهي غاية السعادة. وهو ما أورده كراوس من مقتطفات من كتاب اللذة باللغة الفارسية بعنوان (كفتار محمد زكريا در لذت وألم)، ثم أحال إليها بترجمة عربية هي كالآتي:

" فهذا قول بن زكريا الرازي يقول: إن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الألم، ولا توجد لذة إلا على أثر ألم (...)، إن اللذة إذا استمرت صارت ألما (...) ويقول: أما الحالة التي ليس فيها لذة ولا ألم، فهي من الطبيعة، وهي: لا تدرك بالحس " [1].

غير أن هذه اللذة ليست بالمفهوم المتعي، الذي تجرد لنقضه كل من أفلاطون وأرسطو، ضد الصورة التي حددها الإتجاه القورينائي المتأخر، والذي رفع غطاء القيمية عن كل فعل لذِّي. وهو ما اتهم به كل من أفلاطون وأرسطو مذهب أرستبوس وتلامذة أبيقور، بحيث وصفاه بمذهب السخف والبلادة ظنا منهما، أن متأخري المذهب القورينائي نقلوا عن متقدميهم، قولهم بأن اللذة تطلب لذاتها، وأنهم جعلوها متحركة لا إلى غاية نهائية عنوانها الخير الأسمى [2].

إن مفهوم اللذة عند أبيقور، إنما يقدر بما هو كمي قبل كل شيء، وقدر أن الموازنة العقلية بين تلك الكميات من حيث الكميات، يدعو إلى تحقيق المبادئ الأولى ونبذ الأدنى.

فحياة الإنسان لا تسعها إلا الطمأنينة، وإنما يعكر صفوها عند الأبيقوري الجزع من الزمان، ثم الجزع من الموت، حيث يقول بدوي: " هكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء، أنه حسي نفعي مادي وضيع، فإنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون " [3].

---

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 149.

[2] - (تقوم الفلسفة الأخلاقية عند أبيقور على مبدأي اللذة والألم، واللتان يعتبرهما معيار السعادة، ومع أن اللذة مبدأ الحياة، إلا أن الإنسان لا ينبغي أن يقبل عليها دون نظر إلى عواقبها، فإن كانت وخيمة، فلابد من التضحية بها. بل تحمل الألم المؤقت في سبيل اللذة المستقبلة. واللذة عنده هي البعد عن الألم، وتجنبه أكثر منها إقبال على المتعة). ينظر: الأهواني أحمد، **المدارس الفلسفية**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، دط، 1965، ص 81 - 82.

[3] - بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، المرجع السابق، ص 68.

في الأخير نخلص إلى أن الرازي الطبيب، كان يحاول إقامة مذهب طبيعي ذا نزعة أخلاقية، حيث استفاد جملة عامة من آراء الماديين الأوائل؛ وكذا الروحانيين الميتافيزيقيين، على غرار أبقراط وأفلاطون وأبرقلس وجالينوس وغيرهم. ويكفينا إشارة في هذا المقام، أن نشير إلى رأي المستشرق روبرت برنشفيج (Robert Brunshvig) (1901 – 1990م)، الذي ألف كتابه الشهير الموسوم بـ: (دراسات في الإسلاميات)، حيث بيَّن في المقالة الثالثة التي استند فيها إلى ما ورد في كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 1024 م). حيث أفرد دراسته النقدية بتلك المقارنة النظرية بين المعتزلة فيما يخص الألم، بنظرية أفلاطون في اللذة وذلك بناء على فحوى ما جاء في محاورة (فيلابوس) وفي (طيماوس)، ثم بنظرية اللذة والألم للطبيب الرازي في مؤلفه (رسائل فلسفية) [1].

إذن نخلص إلى موقف مزدوج كان الرازي قد تبناه بالنسبة للفلسفة اليونانية بحيث حاول الجمع بين الحكيمين أكبر قدر مستطاع مع الإبقاء عل قوة الطرح القيمي الذي قدمه الفيلسوف سقراط، غير أن هذا الطابع التوفيقي لم يكن بمنأى عن روح النقد البناء، الذي كان يجابه به الرازي تلك النظريات المعرفية، والتي كانت تقوم على منطق ثنائية للوجود (الصورة / الهيولى)، بعيدا عن فكرة الخلق أو ما يعرف بمبدأ الإيجاد من عدم.

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، المرجع السابق، ص 95.

- المبحث الثاني: جدل الأزلية والأبدية في فلسفة أفلاطون

وقوفا عند حدود المذهبين الفيثاغوري والرواقي كما سبق الذكر، ونتائجهما المهمة التي أفرزت عنها فلسفة الرياضة والأخلاق في التاريخ الحضاري للأمة الإغريقية. تأتي الفلسفة الأفلاطونية معبرة عن أحد أبرز أهم الأنساق الفلسفية الكبرى، التي تم نقل وترجمة تراثها للعالم الإسلامي بشكل غزير، بسبب لانتشارها الواسع بين الأوساط النخبوية لمجتمع العالم القديم والوسيط على حد سواء.

ونظرا لشمول هذا النسق على أكثر القضايا الفلسفية المطروقة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، من قبيل أنها وردت إجمالا وتفصيلا في محاورات أفلاطون، والتي كان لها الأثر العميق في توجيه العقل اليوناني، نحو أفق جديد للحضارة الإنسانية.

لهذا تذهب الدراسات الإسلامية إلى أن المبشر بن فاتك، كان أوائل المتكلمين الذين اطلعوا على التراث اليوناني وأنه تعرف على آراء أفلاطون وأرسطو المنحولة. حيث ذهب إلى القول: " كان أفلاطون يتبع هيرقليطس في الأشياء المحسوسة؛ وكان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة. أما سقراط فكان يتبعه في أمور التدبير وخلاصة فلسفته مزيج من هذه الفلسفات، ومحاولة للتوفيق بينها " [(1)].

لكن قبل أن نبين أثر فكرة الأزلية في فكر أفلاطون، نعرج على رأي سقراط الحكيم في مشكلة الزمان. وموقفه الأخلاقي القيمي الذي طبع هذه المسألة، وهو الأمر الذي سيأخذ مسارا جديدا مع المدرسة الرواقية (Stoicism) فيما بعد، حينما حاولت أن تؤسس نظرية في الوجود، تجمع بين الطبيعة والأخلاق وبالتالي بين الزمان والإنسان.

[(1)] - يمثل كتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) أحسن صورة أدبية تقدمها المصادر العربية للتراث اليوناني (...) والسمة البارزة في هذه الصورة هي هيمنة الخطاب البياني فيها). ينظر: الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 155. وأيضا: النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 139.

لقد كانت حكمة سقراط في الزمان تأخذ مسارا أخلاقيا، حيث وردت آرائه حول هذه المسألة في أخبار أفلاطون الذي قصها في إحدى محاوراته. فقد جاء في كتاب (آداب الفلاسفة)، لإسحاق بن حنين. أن مرة قال سقراط الحكيم، لأحد تلامذته: " إحذر الزمان، فإنه أخبث عدّو تحذر منه، وأن لك النجاة منه مع الحذر !. إن الزمان يسرُّ العدو في عدوه ويغم الصديق في صديقه " [1].

إن الفكر السقراطي يبدأ بالتحرر من الزمان الحاضر شيئا فشيئا، لأنه شرط أساسي لإمكانه. فهو يتعالى عن الواقع من خلال القدرة على التخيل، وبالتالي فهو في غنى دائم عن الصور الذهنية، التي ترتبط بالعلة الأولى للإحساسات أي المواد. من هنا فإنه من الأجدر الفصل بين الشيء المادي المدرك بالحس، الذي يتميز بالتغير المستمر، وبين التصور الكلي الذي هو في الأساس مجرد وثابت.

ومن ثمَّ فإن اللوغوس (الأول / الباري) بحكم ماهيته المنزهة تماما عن المادة، ثابت لا يتغير، والمبدأ الأول اللامتحرك في الأزل والأبد. فقد قال سقراط يوما لتلامذته مجيبا إياهم عن غائلة الزمان، ولنا في هذه المقطوعة قوله: " إن الزمان يُحذِر من نفسه، ويُخبر عن سوء غائلته، إن الزمان موكلّ بتشتيت الجمع وتكدير الصفو. ما صفا الزمان لمن مضى، ولا يصفو لمن بقي، الزمان مغتال لا يفطن لحرارته، والطمأنينة إليه جهل بما مضى.

والزمان يبين عن قبيح فعله مكشوفا، والعنوان عند من تأمله فلن يعثر به إلا من جهله، والزمان واعظ لمن بقي بمن مضى، حوادث الزمان هلاك قوم وغبطة آخرين. والسكون إلى الزمان يعد العلم به نهاية الفجر. والثقة بوعده غاية الغرور، وسوء الظن به نفس الحزم، الزمان جديد لا يبلى وجاد لا يكل ودائم لا يفنى " [2].

لقد خلصت سقراطية أفلاطون من خلال النظر في ثنايا مذهبه المثالي، إلى ثلاثة أفكار أساسية، يقوم على أساسها الفكر المثالي برمته. حيث تتمثل هذه المحاور في: فكرة الصانع، والنفس الكلية، والعالم. أين تشكل هذه التصورات أس النسق المعرفي في فلسفة أفلاطون، والمذهب المثالي حسب هذا المنظور، صريح إلى أبعد الحدود فيما

---

[1] - حنين بن إسحاق، **آداب الفلاسفة**، تح: عبد الرحمن بدوي، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط01، 1985، ص 70.

[2] - المرجع نفسه، ص 70 - 71.

تعلق بمسألة أصل المعرفة. والتي يقول عنها أفلاطون أن الإنسان لا يطالها إلا بطرق التأمل. وأنه إذا ما استعمل عقله، وتأمل في كل شيء حاز الوجود التام [1].

فنحن نجد هذه العبارة في معجم (دليل أكسفورد في الفلسفة) ، بمثابة دليل واضح اتخذه أغلب فلاسفة الغرب، كأساس لمذهب المثالية الأفلاطونية، بل وأفقا استطاعوا من خلاله تأكيد افتراضاتهم، حول قيمة الآراء الفلسفية المتضمنة في مثالية أفلاطون. حيث اعتبروا أن أول أعماله المسماة أبولوجيا (Apology)، تعتبر تسجيلا لخطب كان سقراط الحكيم، قد ألقاها قبل أو أثناء محاكمته. وأنها الأعمال التي أطلق عليها فيما بعد، بمحاورات أفلاطون والتي تنقسم إلى ثلاثة مراحل متصلة زمانيا، هي الأعمال المبكرة والوسطى والمتأخرة [2].

كان مذهب هيرقليطس في التغير، وبارميندس في الثبات، الشغل الشاغل لأفلاطون من أجل أن يوفق بينهما. فالأول يعتبر التغير والحركة هما أساس الوجود، بينما الثاني فيقول بالثبات والسكون. لذلك ففي محاورة السفسطائي يسلم أفلاطون بوجود خمسة أجناس عليا، مهمتها الربط بين المثل وهي: الوجود، الحركة، السكون، الهوية، الغيرية. أما الغيرية فمرتبطة بالحركة.

وعليه، " فإن أفلاطون هيرقليطي الوجود، من حيث أن الوجود من خصائصه الحركة والغيرية. وبارميندي من جهة أخرى، كون السكون والهوية من خصائص الوجود البارمنيدي " [3].

1- الصانع الأفلاطوني واللامركزية الكون

---

[1] - صانع (Demiurge) لفظ يوناني، صاحب مهنة أو حرفة، أما من أدخله في الإصطلاح الفلسفي، فهو أفلاطون في محاورة طيماوس، ... وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ (الصانع) للدلالة على الله، ودون أن يكون هناك أي إرتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع. ومفهوم الصانع عند أفلاطون، ومن النصوص الدالة على إستعمالهم هذا قول ما ذهب إليه الغزالي في إبطال آراء الدهرية - على أن للعالم صانعا وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه. ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المرجع السابق، ص 45.

[2] - تقسم المحاورت وفق الترتيب الزمني المعتاد ، تشتمل المرحلة الأولى على : (كريتون، هيبياس، مينوس، أكرطيلوس بروتغوراس، جورجياس)، وهي تمثل محاورات أفلاطون القصيرة. أما محاورات المرحلة الوسطى فتشمل: (فيدياس، الجمهورية وهي تتضمن بدورها، محاورات بارميندس، تياتوس، سوفوكليس ومحاورة تيماوس). وتمثل محاورة تيماوس محاورة مهمة نستعين بها لفهم آراء أفلاطون حول الزمان، أما محاورات المرحلة المتأخرة فمنها محاورة فيدروس. ينظر: تد هوندرش، **دليل أكسفورد**، ج 01 المرجع السابق، ص 76 - 78.

[3] - المرجع نفسه، ص 77 - 78.

في محاورة (طيماوس) يتطرق أفلاطون إلى موضوع الزمان، باعتباره مرتبطا بالحركة والتغير واللاتجانس. حيث يقول بول شوري (Paul Shory) في معرض حديثه عن البناء العام الذي وردت في هذه المحاورة: " إن الأداة الفنية الرئيسية في محاورة طيماوس هي الصانع، إنه ليس مبدأ ميتافيزيقا عنده، وهو تصور له غاية فنية في مقابل الصدفة الخالية من القانون أو الاتفاق الإصطلاحي التحكمي؛ وتجسيد للنزعة الطبيعية الخالصة التي ربطها كبار الشعراء المتدينين لدى اليونان بالإله زيوس " [1].

إذ يشير أفلاطون في محاورة (طيماوس)، أنه في البدء جاء الصانع، فصنع من المتشابه واللا متشابه النفس الكلية، ومنها صنع العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار التراب). ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر [2].

غير أن مراحل الصنع في طيماوس لا تستغرق زمنا ولا تحدث في زمان، وليس لها أية علاقة مهما تكن بالزمان. فالطبيعة المادية كعنصر من عناصر تطور الفكرة هي الأخرى أزلية، ولكن ظواهرها معتبرة في أنفسها تعود إلى عالم الكون والتغيير، وليس لها مكان في الأزلية. وإن كانت ظواهر الزمان تعتبر من جهة علاقاتها بالكل، صورة من اللازمني، أو كما يسميه أفلاطون صورة للأبدية (enternal image of eternity) على حد ترجمة الفيلسوف آرشي هايند (Archer – Hind) [3].

لقد كان أفلاطون وبعده أرسطو، كلا قد آمن بإله يقوم بدور أقل مركزية في الكون، لأنهما لم يفهما حقيقة تلك العملية، التي لا تخرج حسب رأيهما عن منطق العلة والمعلول.

---

(1) - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المرجع السابق، ص 45.

(2) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 97.

(3) - المرجع نفسه، ص 97.

يقول جون فيريلي: " إنه الصانع العلمي في محاورة قراطيلوس، وهو تجسيد مبدأ العلة في محاورة فيلابوس " [(1)].

فالصانع عند أفلاطون أو ما يعرف بالمحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، منح العالم صورة الأزلية بواسطة الزمان " لأنه عندما أوجد الأشياء في العالم، إنما كان يصنع الصور في المادة مضطربة قديمة " [(2)].

فقد أخرج الصانع الأشياء من الفوضى إلى النظام، لأن النظام أفضل من الفوضى، فوهب الأشياء التناغم والإنسجام، ووضع العناصر الأربعة في نظام، وشكل منها العالم في صورة حيوان [(3)]. غير أن هذه الرؤية المزدوجة لفكرة الصانع المحرك، تقتضي وجود متوسط يقوم بهذه العملية، بما أن المبدأ لا يجوز عليه التغير، لكونه فاعلا بالضرورة، ولعل هذا ما تكفلت به النفس الكلية، كحل معقول لفهم عمليات إيجاد الموجودات.

2- أزلية النفس الكلية ومشكلة الحركة

في نص أورده الدكتور حسام الدين الألوسي، في أصل طبيعة النفس الكلية عند أفلاطون. " أن الصانع - الله - (U) صنع النفس الكلية من جوهر غير منقسم، ولا يلحقه التغير. وليس من الجواهر التي تنقسم، أي الأجسام المادية التي هي من ماهية ثالثة، وجدت بواسطة قهر الجوهر الذي لا ينقسم، على أن يكون مع الجوهر الذي ينقسم تلك الماهية التي هي مزيج واحد، وهذ هو الجوهر الذي صنع منه النفس الكلية، وجعلها تتحرك حركة دائرية لتحرك العالم معها " [(4)].

---

(1) - يدل مصطلح الكون الفيزيقي، على ما تم تأصيله في تاريخ الفلسفة الاغريقية، أنه من المصطلحات التي تنسب إلى الفيثاغوريين في أبدية الكائنات المجردة مفهوم الكون (Cosmos)، والذي يعطي أفلاطون له معناه الإغريقي الأصلي في مقطع من كتابه (Meno)، حيث تبدو إشارته للفيثاغوريين واضحة يقول فيها: (يخبرنا أولئك الحكماء أن السماء والأرض، والآلهة والناس تجمعها روابط النسب والمحبة، والنظام والإعتدال والإنصاف. ولهذا السبب يا صديقي يطلقون على الوحدة المتكاملة إسم الكون، وهو إسم لا يطلقونه على ما يتضمن معنى الفوضى أو التحلل الأخلاقي). ينظر: جون فريلي، **كيف وصلت العلوم الإغريقية**، المرجع السابق، ص 30.

(2) - مرحبا عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 02، 1983، ص 133.

(3) - Taylor (A.E.) Plato : the man and hiswork, first published by Methuen &co Ltd, reprinted 1966 , printed in Great Britain, p 441.

(4) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 94.

كما يذكر أبو علي مسكويه، في إحدى مناظراته: " إن فلاطن شيخ الفلاسفة، وعظيمها يرى أن في الإنسان ثلاثة أنفس، يسمى أحداها النفس الناطقة والإلهية، والأخرى يسميها النفس الغضبية والحيوانية؛ والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية والشهوانية "[1]. إذ وعلى هذا الأساس، كان يقول الفلاسفة بعد أفلاطون، بتبعية المعرفة والحركة إلى النفس الكلية التي تحمل قبسا من الجوهر الروحاني (الصانع الأول)، ولعل هذا ما جعل من مفهومي (المعرفة / الحركة) أهم مميزات النفس الكلية في حد ذاتها. حيث تنتج الميزة الأولى بعد ذلك، عن علاقة الصانع بالنفس الكلية، بينما تتيح لنا الثانية طبيعة الحركة الناتجة عن العلاقة بين النفس الكلية والعالم.

وبالتالي تتيح لنا الميزتان طريقا واحد تنتهي إليه الحقيقة، هي: " أن النفس الكلية تحرك الجسم من خلال ما تكونه نفسها متحركة، وكل حركة حقيقية هي في مكان؛ وفعالية النفس المحدثة للحركة هي: الرغبة (desire). بحيث أن سبب الرغبة هو احتذاء النفس، التي تجلب الحركة للجسم والموجود الحي ككل "[2].

ومما يلاحظه هنا المفكران أحمد أمين، وزكي نجيب محمود في مصفوفتهما (قصة الفلسفة اليونانية) أن أفلاطون لا يستعمل مفهوم (مادة)، بالمعنى الذي نستعمله اليوم.

" فنحن نسمي الخشب والحديد والنحاس مادة، أو بعبارة أخرى فإننا نطلقها على شيء له صفات خاصة. أما أفلاطون فيطلقها على شيء لا صفة له، ولا خاصة ولا شكل. من أجل ذلك فقد فسرها بعض شراح الفلسفة بأنه يريد بها المكان الفارغ أو الخلاء، فلما أشرقت عليها المثل اتخذت لها صفات وأشكالا "[3].

---

[1] - أجاب مسكويه عن السؤال الذي طرحه أبو حيان التوحيدي في المسألة التي يقول فيها: (لم صارت الأنفس ثلاثا في العدد ؟ وهل يجوز أن تكون اثنتين ؟، أو هل يستحيل أن تكون أربعا ؟. فيجيب أبو علي: النفس في الحقيقة واحدة، وإنما يظهر أثرها بحسب قبول القابل. وإنما قيل إنها ثلاث لأن من شأن الشيء الذي يبدأ أثره ضعيفا ثم يقوى غاية القوة أن ينقسم ثلاثة أقسام، أعني الابتداء والتوسط، والنهاية. ولما كان مبدأ أثر النفس في النبات أعني أنه يظهر فيه معنى يقبل الغذاء الموافق، يسمى هذا الطرف الأول نفسا نباتية، ثم لما قوي المتنفس حتى صار ينتقل في غاذيته صارت له حواس وإرادة فسميت بالنفس المتوسطة الحيوانية، ثم قوي هذا الأثر حتى صار يميز بتقديم المقدمات، واستنتاج الناتج، ثم يعمل أعماله بحسبها سمي ناطقا وعاقلا. ينظر: التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 356 - 357. وأيضا: الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المرجع السابق، ص 29.

[2] - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 100.

[3] - أمين أحمد وآخرون، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط02، 1935، ص 166.

كما ذهب أفلاطون إلى القول، بأن صنع النفس الكلية للفلك الثابت، كان بغاية أن تكون حاسبة للزمان باعتباره الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. لأن الصانع هنا يقوم بدور الفنان الذي يلجأ إلى الخيال حتى يعطي المادة أشكالها المتغيرة، فكان أول ما أوجد نفسا لهذا العالم، هي بالنسبة له كنفس الإنسان.

يقول محمد الخطيب: " هذه النفس غير جسمانية، ولكنها في مكان خال (خلاء) مكوَّن من دائرتين: دائرة داخلية هي الأولى عبارة عن مدار للكواكب السيارة، أما الدائرة الثانية فخارجية، وهي مدار النجوم الموجودة عن العناصر الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء). تحوم كلها حول الأرض التي هي في تصوره مركز الكون. كما يعتبرها كائنات إلهية تدور حول عالمنا حركة دائرية هي حركة العقل " [(1)].

لهذا كان تطرق أفلاطون للطبيعيات مشوبا بالغموض، إذ يبدوا أن الطبيعيات تنقسم إلى قسمين هما: مسألة وجود مادة عدمية غير فاعلة، ومسألة زمان لوجودها قبل الزمان، هذان السؤالان هما محورا محاورته الموسومة بـ: (طيماوس)، والتي تفترض وجود زمان نفسي يتعلق بالنفس [(2)].

وهي: العلة التي تربط بين صور ومادة العالم، وأنه زمان النفس الكلية الذي هو علة وجودها. لأنها تعتبر حسب قول الدكتور محمد الخطيب: " وسيطا بين الصور، وبين العالم المحسوس " [(3)].

كما يضيف أستاذنا الخطيب سببا آخر يثبت لنا بواسطته، صحة الزعم الذي قال به أفلاطون، حيث يشير في هذا السياق إلى تلك الدواعي الحجاجية، التي تكشف لنا عن أساس تعلق النفس بالعالم المادي في فكره.

---

(1) - الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، المرجع السابق، ص 174.

(2) - الطبيعيات اسم جمع للفظ الطبيعة، وهو: (اسم مشترك يدل على معان: أحدها ذات كل شيء عرضا كان أو جوهرا، أو بسيطا أو مركبا، كما يقال: طبيعة الإنسان، وطبيعة الفلك، وطبيعة البياض، والحرارة معنى ذاته. ويقال على المركب منها، ويقال على المزاج الأول واللاحق، لكل مركب من الإسطقسات ويقال على المزاج العام بتنوع الإنسان الذي هو موضوع للنظر فيه، وقد يستعمله الطبيب على المزاج العام، ويقال على المزاج الخاص بنوع الإنسان الذي موضوع للنظر فيه ...، أما بحسب النظر الطبيعي العام، فهو المعنى الذي حده أرسطو طاليس بأنه: مبدأ الحركة والسكون للشيء الذي هو فيه أولا بالذات لا بطريق العرض. وهذا المعنى يعمم مسمى المركب، أعني المادة والصورة. فإن المادة مبدأ التحرك والسكون، والصورة مبدأ التحريك والتسكين). ينظر: التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، تح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط 02، الكويت، 1992، ص 284 - 285.

(3) - الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، المرجع نفسه، ص 174.

" فنظام الكون يبين عن وجود وسيط رياضي، كما سبق أن بيّنه فيثاغورس بين الوجود الحسي، والوجود الصوري. وأن الأعداد أصول لها نفوس كلية، تقوم مقام الوسيط لهذين العالمين (الحسي / الصوري) " [1].

أما الحركة بالنسبة لها، فلا يمكن اعتبارها إلا عرض تابع لجوهر الزمان الأزلي، لأن النفس تتحرك بحركة ذاتها بينما الأشياء فتتحرك بغيرها؛ وأن الحركة الأولى هي علة حركة الموجودات. أما حركة الأشياء فتنقسم إلى حركتين: إما ان تكون حركة صادرة عن تماسها مع المتشابه، أو بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتشابه. وعلى أساس هذه الحركة الثانية، سيضع أفلاطون أساسا لنظريته في المعرفة، حيث يرى أنه بواسطتها يمكنه أن يتصور حقيقة المعرفة.

" إذ بتحريك النفس الكلية للأشياء تنشأ المعرفة. وعليه فإن النفس لا ينكر عليها تحريكها لفلك الكواكب الثابتة، فعن الحركة الأولى كانت المعرفة والعلم، وعن حركة فلك الكواكب المتحركة صدر الظن والإفتراق " [2].

لقد كان لهذا الرأي وقع كبير في الأوساط الفكرية والفلسفية الإسلامية، حيث يكمن هذا الوقع في كون أن النفس تحصل على المعرفة قبل إتصالها بالعالم المحسوس، لأن الحس هو مجرد موقظ لتلك المعرفة الكامنة في النفس فليس للإحساس دور سوى مساعدة النفس الناطقة على تذكر علمها القديم (الأزلي). ولكي يحصل العلم في النفس، ذهب علماء وفلاسفة المسلمين، إلى ضرورة تخلص تلك النفس من العوارض الرديئة، والتي استعان فيها أغلبهم بنظرية أفلاطون في النفس.

حيث قالوا بغلبة إحدى الأنفس الأفلاطونية الثلاثة (الناطقة والغضبية والنامية)، وكيف أن النفس الحيوانية والنباتية تخدم النفس الإلهية العاقلة. وقد ربط أفلاطون نظريته في أبدية النفس وأزليتها، بنظريته في المثل بمسألتين: وهما التذكر والتناسخ. حيث التمس الرازي الطبيب بعض الشكوك على أرسطو طاليس، الذي قدح في حقيقة تناسخ تلك النفوس بحسب جلبها للذة المطلوبة، ودفعها الألم بعيدا عن مجال الحالة الطبيعية للإنسان.

---

(1) - الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، المرجع السابق، ص 174.

(2) - المرجع نفسه، ص 175.

كما عارض الطبيب أصحاب المذهب المشائي في وجوه أخرى، على غرار ما قام به اتجاه جالينوس وأبرقلس اللذان حاولا تبرير قدم العالم بواسطة مادة مسبوقة بعدم، ملتمسين حججا عقلية ومنطقية تثبت قدم الهيولى الأولى. والذي سنأتي على ذكر هذه البراهين فيما بعد.

ولعلنا نستند في هذا السياق إلى ما ذكره أبو علي مسكويه، بخصوص عدم إمكانية تحديد معنى دقيق لدلالة إلتماس وجه الحقيقة الميتافيزيقية للوجود، وعجز كل من أبرقلس وجالينوس على بلوغ مرامهم من مشكلة قدم العالم. حيث يرى مسكويه أن الرازي كان ممن تفطن لمثل تلك المصطلحات، التي تداولتها المذاهب الفلسفية القديمة ولكن دون أن يستثنى هو الآخر، من قهرها وغموض معناها الفلسفي.

رغم أن الرازي كان يدعو بإلحاح إلى أن توضع مثل هذه المفاهيم، تحت طائلة النظر والتمحيص هي الأخرى. يقول مسكويه: " لولا أن لفظة الإلتماس، توهم غير المعنى الصحيح في حال النفس، وظهور آثارها في هذا العالم لأطلقتها، ورخّصت فيها لك - يقصد أبو حيان التوحيدي - كما أطلقها قوم، ولكني رأيت أبا بكر محمد بن زكريا الطبيب وغيره، ممن كان في طبقته، قد تورطوا في مذهب بعيد من الحق، سببه هذه اللفظة، وما أشبهها مما أطلقته الحكماء على سبيل الإتساع في الكلام، بل لأجل الضرورة العارضة للألفاظ عند ضيقها عن المعاني الغامضة التي أطلقوا عليها " [(1)].

ثم إن ابن مسكويه يذهب في هذا السياق إلى القول أيضا: " فالطبائع إذا امتزجت ضروب الإمتزاجات فيها بضروب حركات الفلك، حدثت منها ضروب الصور والأشكال التي تعملها الطبيعة، وتقبل من آثار النفس بوساطة الطبيعة ضروب الآثار. لأن النفس تظهر آثارها في كل مزاج بحسب قبوله، وتستعمل كل آلة طبيعية بحسب ملائمتها في كل ما يمكن أن تستعمل فيه، وتنهيه إلى أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه من الفضيلة " [(2)].

3- حقيقة الزمان العددي ومعنى الأزلية

---

(1) - الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، المرجع السابق، ص 181.

(2) - المرجع نفسه، ص 181.

لقد انتهى أفلاطون إذن إلى حقيقة مزدوجة للزمان، يرى أنها أبرز ما توصل إليه الفكر اليوناني منذ بكرة أبيه وحتى عصره، حيث تلخص هذه الحقيقة معنى الزمان في تعريفين إثنين، يشتركان في أصل واحد. يقوم على فكرة أن الصانع أو الأول قد منح العالم صفة الأزل، لأنه ركب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس، الذي يشير إلى الزمان الأزلي، وهو الأثر الفيثاغوري الذي يبدوا في آرائه.

أما التعريف الثاني فيتعلق بثبوت أجزاء الزمان، الأيام والشهور والسنوات باعتبار هذه الأجزاء مواقع، وعلى حد قول برادلي: " عندما يكون الفيلسوف سالكا بفكره المنحى المثالي، فإن ما يغلب عليه في نظرياته، هو ميله بصفة عامة نحو الاهتمام بالزمان أكثر من المكان، وكأن الفيلسوف المثالي يفسر الزمن تفسيراً خالصاً " [1]. لهذا فإن أفلاطون يرى أن الزمان، كائن موجود يعلله قانون العدد، لأنه تزَّمن لحظة خلقت السماء على صورة الآلهة أي بمعنى أن الأيام والليالي والشهور والفصول، لم تكن موجودة قبل نشأة السماء؛ ولكنها تولدت عن وجودها حيث أصبحت تصلح لقسمة الزمان. يقول أفلاطون: " إن هذه الأشياء هي أشكال الزمن التي تقلد الخلود وتدور محوريا طبقا لقانون العدد " [2].

لهذا جعل أفلاطون من الماضي والمستقبل أقساما للزمان، جاعلا منهما بدوره صورة متحركة للسرمدية. لأنهما في الحقيقة يبدوان أي الماض والمستقبل متصلان بحركة الأجرام السماوية، وما يتبع هذه الحركة من اختلاف الليل والنهار.

وقد بيَّن برتراند رسل (Russl)، أن أفلاطون ذهب إلى تفسير نظريته الزمانية في محاورة طيماوس إلى أن (الصانع) حين رأى الزمان صنعاً مُتَحَرِّكًا حيًا، ورآه صورة على غرار الآلهة الأبدية، بمعنى الأبد

[1] - الضوى محمد توفيق، **مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة**، (دراسة في ميتافيزيقا برادلي)، منشأة المعارف الإسكندرية، دط، 2003، ص 13.

[2] - أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، نق: شوقي داود تمراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994، ص 422.

الذي هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. اغتبط وصمم في نشوئه أن يزيد هذه الصورة شَبَهاً بأصلهَا الإلهي.

كما يرى المفكر عبد الرحمن بدوي، أن معنى الإغتباط الإلهي عند أفلاطون، هو ما استند عليه مذهب الرواقية فيما بعد، حيث ارتبط هنا بالدلالة الحقيقية للخير المحض. مما يشير بوضوح إلى أن أول الأدلة التي تدل على حدوث العالم هي استمرار غبطة الآلهة الأبدية، وهو أصل الوجود الحقيقي للصانع الذي يصنع، وهو في غبطة لا تعوزه الضرورة ولا المواد (العناصر الأولى).

وبيان ذلك الدليل يظهر في تصميم الآلهة المتناسق للعالم، والذي يقوم حسب رأيهم على إمكانية ظفر عالم المثل بصورة متحركة وفق العدد، وهو ما سيعرف عندهم بمبدأ الإتفاق مع الطبيعة بقدر طاقة الإنسان كما سيأتي ذكره فيما بعد [1].

فالزمان صنع على مثال (النموذج) جهد الإمكان، والنموذج موجود في الأبدية، بينما الصورة أي الزمان كان وكائن وسيكون، فتعده حركة الفلك السماوي. أي أن الزمان يكون باستمرار عبارة عن ماض وحاضر ومستقبل وهي حالاته التي تجعل منه كائنا باستمرار، في مقابل ذلك مفهوم المدة والدهر أي بمعنى (eternity) أي بمعنى الأزلية والأبدية لموجود لا يتحرك ولا يتغير.

يرى أرشي هايند (Hind -Archer)، " أن تصور أفلاطون للأزلية كان متميزا عن الزمان الدائم أو اللانهائي، إنها لا شأن لها بالتعاقب " [2].

---

[1] - يحيلنا بدوي إلى أهمية هذا الرأي عند أهم مدرسة فلسفية، أثرت في الفكر الإسلامي. وهي الرواقية التي تابعت مذهب أفلاطون في قوله: (إن الموجود الحقيقي هو ما يؤثر يتأثر، وأن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر، هو وحده الجسماني). حيث قال أحد الرواقيين: (إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فحسب. فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادي خالص).
ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، المرجع السابق، ص 23.

[2] - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 97 - 98.

لهذا مال بعض أصحاب المذهب المثالي، إلى الاعتقاد بأن المدة متجددة ولكنها ليست قائمة بذاتها. وهذا ما اتفق حوله كل فخر الدين الرازي، والفيلسوف أبو البركات البغدادي، بخصوص طبيعة الزمان عند الأفلاطونيين، حيث اعتبروا الزمان صورة للأزل السرمد.

قال فخر الرازي: " أن الأفلاطونيين ذهبوا إلى أن المدة جوهر باقي أزلي أبدي، وليس التغير والتبدل ما وقعا بذات الزمان في جوهره، بل وقعا في نسبته إلى الحوادث المتعاقبة " (1).

وهذا ما ذهب إليه برتراند رسل حين اعتبر، أن الدليل الذي يسوقه لنا أفلاطون حول الزمان في محاورة طيماوس يكمن في كون أن: " مبدأ العود الأبدي لعالم المثل، الذي ما فتئ ساكناً في وحدةٍ لا تتعدد، وهذه الصورة هي ما نسميها بالزمان " (2).

لنخلص في الأخير أن الزمان عند أفلاطون حسب دي بور، لم يبدأ إلا بعد خلق النفس الكلية، وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها، وذلك بفضل حركة السماء. وهذا الرأي في الأساس، إنما ورد وفق الآراء المأثورة عن أفلاطون بتوسط فلوطرخس وجالينوس. غير أنه وفي كتاب (الميتافيزيقا) لأرسطو، هناك دليل على الإتجاه المادي الذي سيتبناه الرازي من منظور مبدئي. إذ ستمثل تلك العبارات النقدية التي يقدمها الطبيب، بخصوص طبيعة العلاقة التي تربط النفس الكلية بالعالم، والتي تكمن في زمانية الوجود في حد ذاته؛ استنادا إلى فكرة وجود حاسة معقولة تقبع فوق الحواس الخمسة (3).

(1) - فخر الدين الرازي، **الملخص في الحكمة والمنطق**، مرجع سابق، ص 108. وأيضاً: سيدبي جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية** تص: عاطف العراقي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط 01، 1996، ص 133.

(2) - برتراند رسل، **الفلسفة الإغريقية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار المصرية العامة للكتاب، دط، 1977، ص 254 - 255.

(3) - تظهر لنا مكانة الفكر الفلسفي للإسلام في مجال البحث، إذ يقدم لنا المستشرق دي بور (Dé bore) موقفه اتجاه هذا الفكر الفلسفي الإسلامي، حيث يقول: (بالرغم من أننا لا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة، تستحق أن نسجلها لها - يقصد الفلسفة الإسلامية -، ومع هذا فشأنها من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة، والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى). ينظر: دي بور ت. ج، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 05، دس، ص 50.

كما يقول الألوسي: " لقد جاءت آراء أفلاطون على ألسنتهم، باعتبارها عين حركة الفلك، أو باعتباره الفلك نفسه أو أنه النفس الكلية. فمن قال: إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية، سماه جوهرا على غرار الرازي الطبيب، الذي كان مخالفا لأرسطو في هذا الباب " [1].

إذن سيمثل هذا المنظور الحد الفاصل بين اتجاه أرسطو وأفلاطون: " فكل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة والدليل على ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر، التي تعلو على الجميع. فهي مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر. والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات " [2].

في الأخير يمكن أن ننتهي إلى القول الأفلاطوني التالي فيما يخص الزمان جملة عامة، حيث يقول: " لا تنظر إلى أحد بالموضع الذي رتّبه فيه زمانه، وأنظر إليه بقيمته في الحقيقة فإنها مكانه الطبيعي " [3]. كما ذكر فاتك بن مبشر قول أفلاطون في فساد الزمان، حيث قال: " إذا خبث الزمان كسدت – بمعنى لم تتفق – الفضائل وضّرت، ونفقت الرذائل ونفعت، وكان خوف الموسر – بمعنى من قلت ذات يده – أشد من خوف المعسر " [4].

---

(1) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 100 - 101.

(2) - النشار مصطفى، **نظرية المعرفة عند ارسطو**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1990،ص 39.

(3) - الحكيمي رضا محمد، **أذكياء الأطباء**، المرجع السابق، ص 284.

(4) - المرجع نفسه، ص 284.

- المبحث الثالث: البعد الحضوري للزمان الأرسطي (الحركة / الآن)

أدرك المسلمون منذ البداية، خطورة إلهيات أرسطو على العالم الإسلامي. فعمدوا منذ البداية إلى وصف نزعته الإلهية بالجافة من حيث المبدأ، لأنها منغلقة على نسق ذاتي إذا ما نظرنا إليها داخل سياق ثنائية المادة والنفس وواحدية المحرك الأول. " فإله أرسطو إله ثابت غير متحرك، تصوره لتبرير مشروعية وجود الحركة وقدمها مع بقاء العالم المادي نفسه أبدي وليس مخلوقاً " [(1)].

لقد صادف هذا الواقع الفلسفي الجديد نوعا من الإستنكار، إذ انتاب المسلمين شعور بالنفور من المذهب الأرسطي لأسباب عقدية، وهو ما أوجد وقعا كبيرا في نفوس علماء الكلام في البداية، مما جعلهم يميلون إلى التيار الفيثاغوري والأفلاطوني، لما كان لهما من خصائص روحية وأبعاد غنوصية رابضة في ثنايا الخطاب الفلسفي. وقد كان لنفاذ هذا الخطاب الروحي، إلى أعماق الحضارة ذا أثر سحري على حد تعبير علي سامي النشار [(2)].

من المعروف أن خطاب أرسطو كان معرفيا، بحيث كان يعتقد أن المعرفة، إنما تنتج من صلة التفكير بالآراء التي تستوجب إعمال المنطق لإدراك مسميات الأشياء. فنظرية المعرفة عنده تربط بين العلاقة الموجودة بين التفكير، وبين النتائج والأدلة. فإذا وقعت حواس الإنسان على شيء، فإنها تكشف له عن صفات هذا الشيء مادته، حجمه لونه. وهي الصفات التي تتألف منها أفكار الإنسان العاقل، فمثلا رأيه بأن هذا الشيء جبل، فهذا الإقتناع الشخصي يجب أن يقارن بأمثاله من الجبال، ليرى إن كان ناتج المقارنة يصل إليه التفكير بفعل المطابقة، ومن ثم يقيم العقل الحجة والدليل على صحته.

---

(1) - الطريطر حميد، **قضية الزمن من خلال القرآن**، دار وحي القلم، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص 06.

(2) - النشار علي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ج 01، ص 182.

1- العلم بالوجود بما هو مكان وزمان

يجمع أغلب المناطقة أن المنطق الأرسطي، شديد الإرتباط بالصيغ والتراكيب اللغوية، خاصة مقولتي الزمان والمكان. وقد كانت المقولة (قاطيغوراس) تعني الإضافة أو الإسناد، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة. وهي تقابل جميع الأجوبة على الأسئلة التي تثار بصدد شيء ما، وهذه الأسئلة لا تخرج عن عشرة.

زيـــد الطويل الأسود ابن مالك في بيته بالأمس كان يتكئ

(جوهر) (كم) (كيف) (إضافة) (الأين) (المتى) (الوضع)

في يده سيف صوان فانضوى هذه عشرة مقولات سوى

(الملك) (الفعل) (الإنفعال) [1].

لقد سلم أغلب الفلاسفة المشائين بأن المكان، يمثل الإطار الذي تحدث أو توجد بداخله الأشياء. وأن معطيات التجربة تثبت عدم صحة وجود شيئين في المكان نفسه، إذ يستحيل أن يحل حدوث جسمين في مكان واحد. أما وإذا حدث هذا الامر فيكون باختلاف الزمان لا غير، وذلك بالاعتماد مسبقا على مبدأ عدم التناقض بصفته مبدأً أساسياً في عملية التفكير [2].

إذ ليست علاقة الله بالخلق علاقة زمن، فأرسطو على حد تعبير أحمد أمين، لا يعتبر الزمن شيئا حقيقيا ثابتا. وإنما هو مظهر من مظاهر الحركة فقط، فالإنسان العادي يرى انه متى كان الله هو الخالق للعالم، وجب أن يكون الله أولا وبعد سنين ربما قدرت بالملايين، رأى الله (الصانع) - لسبب ما - أن يبرز العالم إلى الوجود فأوجده. فهو يرى أن علاقة العلة بالمعلول أو المؤثر بالأثر، إنما هي علاقة منطقية تربط مقدمة بنتيجة.

---

(1) - عبد الله محمد فتحي وآخرون، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 233.

(2) - ذكر أرسطو طاليس أن حجج المثبتين للخلاء أشبه وأليق من هذا الكلام. إحدى هذه الحجج هي: (إن كانت الحركات موجودة، وامتنع أن يكون جسمان في مكان فالخلاء موجود. إلا أن الحركات موجودة، ومحال حصول جسمين في مكان، فالخلاء إذن موجود. وذلك أن الحركة إذا وجبت فإما أن يتحرك المتحرك إلى الخلاء أو إلى ملاء؛ فإن تحرك إلى ملاء كان من ذلك جسمان في مكان، وإن تحرك إلى خلاء فقد ثبت الخلاء). وقد احتج طالس أيضا: (بأن لا خلاء على أن لا حركة، فتوصل بالخفي إلى دفع الجلي). ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 344.

فالباري (U) مقدمة النتيجة ومبدأ وجودها، لأن النتيجة في القضية المنطقية تتبع المقدمة، بمعنى أن المقدمة تذكر أولا والنتيجة ثانيا، ولكن جاءت أولا في الفكر لا في الزمن. فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة فكري لا زمني وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو طاليس، هو الأول في الفكر لا في الزمن.

على هذا الأساس، انتقد أرسطو (مثل) أفلاطون، وأبطلها انطلاقا من نقد أفلاطون نفسه على حد ما ذهب إليه زكي محمود وآخرون. حيث استهل أرسطو في دراسته النقدية لطبيعة المكان عند أفلاطون، بالإشارة إلى تقصير الفلاسفة الذين تقدموا عليه في تاريخ الفلسفة. والذين تناولوا مشكلة المكان، باعتبارها من المشاكل الفلسفية الكبرى التي تمحورت حولها فلسفة أفلاطون.

فأرسطو ينطلق عكس ما ذهب إليه أفلاطون بالرأي القائل، إن وجود المكان أمر بديهي، تدل عليه ظاهرة التحول أو الإنتقال من موضع إلى آخر، وأنه جراء ذلك، يبدوا متميزا عن الجسم الذي يحل فيه، أو العناصر الأربعة التي تدخل في تركيب الجسم [(1)].

إن المكان هو الحاوي للأشياء التي بها يكون الوجود موجود، والصورة التي أعطاها المكان للهيولى، هي الأساس الثاني الذي أدخله على تكون الجمادات والنباتات والحيوان والإنسان، بصفتها صورا ونفوسا وقوى لا تنفصل عن المادة القديمة أبدا في العالم الطبيعي. وقد ذهب إلى أن العالم أزلي أبدي، وفق أربع حجج منطقية، ساقها للإثبات قدم العالم.

أما هذه الحجج الأربعة فتتمثل في إثبات قدم المادة والحركة والزمان، وفصل العلة التامة " إذ أن الشيء لا يمكنه أن يكون موجودا، وغير موجود في الوقت نفسه، وإنما يختلف عن المكان الواحد أجسام كثيرة بفعل لحظي. حيث لا يمكن أن يشغله إلا جسم واحد " [(2)].

---

(1) - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 42.

(2) - يقول ارسطو: (الحركة هي فعل المحرك في المتحرك، فقد ظهر بذلك ما وقع الشك فيه، وهو أن الحركة في المتحرك، فإنها كمال لهذا يكون عن المحرك. وفعل المحرك أيضا ليس هو شيئا غير هذا، وذلك أنه يجب أن تكون الحركة كمالا لهما جميعا. وقد ذكر يحي بن عدي أن غرض أرسطو في هذا التعليم =

كما يقدم أرسطو دليلا على ما توصل إليه من أمثلة حول السيارات، التي تتحرك على نفس الطريق ونفس المواقع الفلكية. إذ لابد من إطار لزمان حدوث هذا الوجود الفعلي. حيث يرجع جميع الموجودات إلى علة قريبة سماها (بذور)، أي أنه جعل الوجود شبه مادي، بالرغم من قوله بالأثير ما فوق فلك القمر، وحركته الدورية التي لا بداية لها ولا نهاية، أو قوله بالعقول والنفوس الفلكية، وغائية الكون.

لقد تضمنت فلسفة أرسطو جانبا من المثالية إلى جانب ماديته، فيما يخص تصوره حول الوجود، وبناء العالم. وذلك انطلاقا من أبسط العناصر إلى أكثرها تركيبا كالأجرام السماوية، إذ تؤلف الموجودات عند أرسطو سلما تصاعديا تقع الأجسام البسيطة (العناصر الأربعة) في دركه، على حد وصف ماجد فخري ثم تليها المعادن فالنبات، فالحيوان، فالإنسان. حتى إذا بلغنا ذروة هذا السلم حسبه أقبلنا على الأجرام السماوية أشرف الموجودات، وأرفعها قدراً [(1)].

أما المكان الهندسي، فإنما هو في الحقيقة الدائرة في الوجود، والتي تستوجب وجود نقطة ثابتة، يمكن من خلالها تحديد كل الإتجاهات.

وبالتالي فالمكان الأرسطي محل للحركة، وكل حركة تستلزم النقلة والتحول من نقطة إلى نقطة أخرى. لهذا فإن آراء المدرسة الأرسطية لم تحتفظ بأساسياتها بشكل كلي، خاصة عند مفكري الإسلام الأوائل السابقين على فيلسوف قرطبة أبو الوليد ابن رشد، والذين رفضوا على أساس تلك الرؤى الأرسطية القول بقدم العالم.

= أن يتكلم في الحركة: أفي المتحرك هي أم في المحرك، وهو يبين أنها في المتحرك / من حد الحركة، لأنها إذا كانت كمال المتحرك بما هو كذلك، وكمال الشيء إنما هو في الشيء الذي له الكمال، والذي له كمال المتحرك هو المتحرك، فالحركة إذن فيه، والمتحرك هو الذي يتحرك، فالحركة إذن موجودة في الذي يتحرك. وبالجملة فإن الذي بالقوة هو الذي فيه ما بالفعل). ينظر: أرسطو طاليس، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 191 - 195.

(1) - يستدل الأستاذ ماجد فخري حول هذه المسالة بأن أرسطو يضع في كتاب " السماء ": (أن للعناصر الاربعة حركة طبيعية بسيطة، من أعلى إلى أسفل وللأجسام المركبة حركة مركبة، مرتبطة بحركة العنصر الغالب على تركيب تلك الأجسام. إلا أن تلك الحركات تتفق جميعا في أنها مستقيمة. وهي الحركة الوحيدة القابلة للأضداد. ولكن لما كانت الحركة الدورية ضربا من ضروب الحركة اقتضى ضرورة أن يكون ثمت جسم بسيط أي عنصر يتحرك بالطبع حركة دورية. وهذا الجسم أو العنصر الخامس هو الأثير). ينظر: فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 54.

فالعالم عند أرسطو بقي بخلاف الإتجاهات الكلامية، أزلي أبدي في مادته وزمانه، وحركته وأنواعه وأجناسه. فالعالم الأرسطي لا تغير فيه سوى ما يقع على الأفراد داخل كل نوع، أي بمعنى الكون والفساد، لأن الزمانية تتعلق بفرديتهم، بينما الأشياء الأزلية فتتعلق بمجموعها الداخل تحت الجنس (الصورة).

على أساس هذا السياق المشائي، تكشف لنا هذه العبارة مدى اهتمام أرسطو بالمعرفة الظاهرة للأعيان (الحسية)، وعدم إقصاء الوجود من عالم المعرفة، والقبول به كمعرفة مسبقة. إذ تستدعي هذه المعرفة الإنتقال إلى ما هو أعلى وأرقى في إدراك الحقائق، والتي لا تتأتى إلا من خلال الوثوق بالنظر العقلي. لهذا ظهر مع ميتافيزيقا أرسطو تصور منطقي لمفهوم الجوهر، وقد بقي هذا التصور ساري المفعول في جميع ضروب البحث الفلسفي، إلى غاية القرن السابع عشر (17 م) مع ديكارت، حيث تمَّ تعريف الجوهر، على أساس أنه مفهوم يحوزه العقل بالإدراك استنادا لمبدأ الهوية (هو ما هو).

لكن هذا الجوهر الأرسطو ديكارتي واجه مشكلتين، من حيث إمكانية تفسير المذهب العقلاني لحقيقة الجواهر والأنواع والماهيات، ولعل أول هذه المشكلات يكمن في الطريقة التي يمكن من خلالها دعم مذهبهما العقلي.

أما المشكلة الثانية فتمثلت في إمكان تصور كل من أرسطو وديكارت، بعدا سيكولوجيا يكون ناجزا بدوره عن كيفية قيام تلك الجواهر والأنواع في الوجود المتعين، هذا البعد النفساني هو ما يجعل بعض الموجودات أزلية من حيث جوهرها. ففي كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم الأندلسي يذكر أن هناك من القائلين في باب الكلام على الكيانات الأزلية: " أن للعالم خالقا لم يزل، وأن النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء، والزمان المطلق الذي هو المدة، لم تزل موجودة، وأنها غير محدثة. ثم إن الخلاء والزمان المطلق شيئان متغايران. فيقال لهم: فإذا هما كذلك فبأي شيء انفصل بعضهما من بعض ؟، فإن قالوا إنفصل بشيء ما، وذكروا في ذلك أي شيء ذكروه. فقد أثبتوا لهما التركيب من جنسهما وفصلهما " [1].

[1] - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 243 - 248.

ولعله من هنا كان اقتناع أرسطو أن التفسير الغائي، هو الذي سيكون بمثابة مفتاح لدراسة الطبيعة، حيث يقول أبو محمد: " ... وأيضاً فجعل لهما شيئين إيقاع منهم للعدد عليهما، وكل عدد فهو محصور، وكل محصور فقد سلكته الطبيعة، وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة " [1].

على هذا الأساس يعتبر الفلاسفة الذين تأثروا بالمذهب المشائي أن أرسطو، فسح المجال واسعا لأداة الحس أمام التجربة، لأن الحس بالنسبة للعقل بمثابة الوسيلة التي يمارس من خلالها قدراته الحدسية، وهو الاحساس فوق ذلك الذي له وظيفة الإدراك الممكن. فقد كان أرسطو حسب الأستاذ مصطفى النشار، بحق أول من بشَّر بالعلم التجريبي بين القدماء، لكن من أجل التصور العقلي للموجودات [2].

2- تقسيم الموجودات عند أرسطو

يفرق أرسطو بين نوعين من المادة أو المحسوسات، فجعل الأجرام السماوية، نوع خاص من المادة أسماها المحسوس السرمدي، أي الذي ليس له بداية ولا نهاية؛ وهو غير خاضع للكون ولا للفساد. ومما يدل على سرمديته أنه في حركة دائرية دائمة؛ ومن صفات الحركة الدائرية أنها ليست لها بداية ولا نهاية. أما النوع الثاني من المادة، فهي مادة توجد تحت فلك القمر. وهذا المحسوس الموجود تحت فلك القمر، تتكون منه أشياء العالم الجزئية؛ الخاضعة للكون والفساد ويسمى هذا النوع من المادة بالمحسوس الفاني [3].

كما أن هناك نوع ثالث من الجواهر، وهو الجوهر الغير محسوس ولا مدرك، وهو أيضا سرمدي؛ وهو المحرك الذي لا يتحرك الصانع (الله). وهو كائن روحي مفارق. يحرك الجوهرين المحسوسين، اللذين يتكون منهما العالم أي المحسوس السرمدي والمحسوس الفاني.

[1] - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 248.

[2] - النشار مصطفى، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، المرجع السابق، ص 40.

[3] - المقصود عبد المحسن، **فكرة الزمان عند الأشاعرة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص 57 - 58.

يقول: " إن هنا محركا لا يتحرك أصلا، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. لأنه إن وجد متحركا بالقوة في حين ما عن المحرك الأزلي، فهناك ضرورة محرك آخر أقدم من المحرك الأزلي " [1].

وعليه فالوجود عند أرسطو مؤلف من عناصر خمسة، أحدها الأثير الذي منه تتألف النجوم، وما في السماء. ثم العناصر الأربعة التي قال بها الأيونيون قبل ذلك: (الماء والهواء والتراب والنار)، وهي: التي تتشكل منها الأجسام على الأرض. أما حركة العالم كله فهي الدوران، لأن الدوران أتم أنواع الحركة، والمحرك الأول إنما يحرك العالم من غير أن يتحرك أبدا، تحركها النفس أو قوة الحياة أو النشاط الموجود في المادة [2].

أما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة، والراجح عند المتأخرين، منهم ما قاله أرسطو من أن الحركة كمال أول لما هو بالقوة، من جهة ما هو بالقوة، (The actualisation) [3]. وبيان ذلك أن الجسم إذا كان في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر، فله هناك إمكانان: إمكان الحصول في المكان الثاني، وإمكان التوجه إليه. فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال.

إلا أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة، فوجب أن يكون الحصول فيه كمال، كما أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة، فوجب أن يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل؛ ويقابله حد السكون وهو اللبث والإستقرار.

بينما هناك من الفلاسفة من أنكر السكون، حيث قالوا بأنه ليس بشيء، في حين قال فلاسفة آخرون: إنه لا حركة في العالم، وأن كل ذلك سكون ؟. وقد تكفل أبو محمد بن حزم الأندلسي في هذا الصدد بالرد على هؤلاء في (كتاب الفصل) متحججا بأن: " السكون إنما هو إقامة في المكان، وأن الحركة نقلة عن ذلك المكان وزوال عنه (...) " [4].

---

[1] - المقصود عبد المحسن، **فكرة الزمان عند الأشاعرة**، المرجع السابق، ص 58.

[2] - فروخ عمر، **الفلسفة في طريقها إلى الغرب**، منشورات مكتبة منيمنة، بيروت، لبنان، ط1، 1947، ص 61.

[3] - مطر أميرة حلمي، **الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998، ص 285.

[4] - الخطابي محمد، **موسوعة التراث**، المرجع السابق، ص: 35.

كما استدل أرسطو طاليس على طبيعة الحركة، من خلال برهانه على أنه لا نهاية لحركات العالم. وقد كان من أبرز استدلالاته في هذه المسألة، أن العالم وفق هذا التصور قديم. حيث يقول: " إن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان، فقد بقي الجسم زمانا لانهاية له غير متحرك - سكون مطلق -، وإذا كان له محرك قديم الحركة فقد استحال أو استحال الجسم الذي حركه. وأيهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة، فلو افترضنا أن الجسم لم يزل، لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن، ولكنها مما نمنعه إياه " [1].

ثم أضاف مستدلا على ذلك بواسطة البرهان بالخلف " أن الحركة لم تزل، وبأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها. ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان، لأنه لابد لمن أثبت حدثه من أن يقول: كان بعد أن لم يكن، والقبل والبعد كان بعد أن لم يكن أدلة على الزمان " [2].

وهنا يذكر يحي بن عدي على هامش ما ورد في كتاب (الطبيعة): " أن أرسطو استدل على أن الزمان ليس بمبتدئ، لأنه لو كان مبتدئاً لكان متكونا في زمان. لأن كل متكون إنما يتكون في زمان، وهذا باطل، ولأنه قد توجد أشياء كثيرة تكون لا في زمان ذكرها أرسطو طاليس. كالحس والنقط، ووجود الصور للموضوعات وفسادها، واستدل - أيضا - بأن الحركة أزلية والزمان تابع لها " [3].

---

(1) - الرازي أبو بكر، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 128.

(2) - المصدر نفسه، ص 128.

(3) - يحي بن عدي هو أبو زكريا بن حميد بن زكريا المنطقي. قال عنه صاحب الفهرست: إليه انتهت رياسة أصحابه في زماننا. قرأ على يد أبي بشر متى بن يونس، وعلى أبي نصر الفارابي، وعلى جماعة كان أوحد دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية. له من الكتب والتفاسير والنقول، كتاب: (تفسير كتاب طوبيقا لأرسطاطاليس)، كتاب: (مقالة في البحوث الأربعة)، كتاب: (رسالة في نقض حجج كان أنفذها الرئيس في نصرة قول القائلين بأن الأفعال خلق لله، واكتساب للعبد). توفي سنة (364هـ / 983م) عن عمر يناهز إحدى وثمانين سنة شمسية. ينظر: أرسطو طاليس، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 21 - 256. وأيضا: النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 202 - 203.

على هذا الأساس رأى أرسطو: " أنه غير ممكن أن تكون الحركة حدثت حدوثا، أو تفسد فسادا. وقد كانت دائما ولا الزمان - أيضا -، إذ لا يمكن معنى الأكثر تقدما والأكثر تأخرا، إذا لم يكن الزمان. والحركة إذ على هذا الوجه متصلة كما أن الزمان أيضاً " [1].

إذ يشير كل من الأستاذين عبد المحسن مقصود، والأستاذ عمر فروخ إلى رأي أرسطو بخصوص علاقة الحركة بالزمان إلى أنهما يجتمعان تحت جذر (الكون والفساد). إذ ولما كانت الطبيعة هي مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة، التي هي نوعان أولها: (الكون والفساد) بمعنى أنها تبدل الصور على المادة الواحدة؛ أما النوع الثاني فهي الحركة (الإنتقال المحسوس). أي التي تحتاج إلى مكان وزمان، حيث يكون المكان ضروريا لحدوث الحركة، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة، والمكان غير متناه من حيث الإمتداد. والزمان كذلك غير متناه لا في الأزل، ولا في الأبد (الماض / المستقبل) [2]

وفي المقالة الرابعة من (السماع الطبيعي)*، تطرق أرسطو طاليس إلى أهمية دراسة المكان، وما حوله من صعوبات فقال حسب ترجمة يحي: " من الواجب على صاحب العلم الطبيعي، أن ينظر من أمر المكان أيضا في مثل ما نظر فيه من أمر (لا نهاية)، حتى يعلم هل هو موجود أم لا ؟ وكيف وجوده ؟ وما هو ؟ " [3].

---

(1) - المقصود عبد المحسن، **فكرة الزمان**، المرجع السابق، ص 47 - 48.

(2) - فروخ عمر، **الفلسفة في طريقها الى الغرب**، المرجع السابق، ص 59.

* - كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو طاليس هو كتابه الرئيسي في الطبيعيات. وقد سمي بهذا الاسم لأنه يتضمن المحاضرات التي ألقاها على تلاميذه ومعنى العنوان هو ما يسمع المحاضرات (جمهور المستمعين) ويقول بدوي أنه كان أحرى بالمترجم أن يتخذ المعنى الثالث فيقول: (محاضرات في العلم الطبيعي).

أما الترجمات العربية لهذا الكتاب فعديدة أبرزها ترجمة سلام الأبرش (من النقلة القدماء في ايام البرامكة) وتتلوها ترجمة ابن ناعمة الحمصي (النصف الأول ميلادي القرن الثالث الهجري) ترجم النصف الثاني من السماع الطبيعي. وستكون ترجمته إذن متوسطة بين ترجمة الأبرش، وبين ترجمة إسحاق بن حنين. ينظر: أرسطو طاليس، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 01 - 11. وأيضا: التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق ص 31.

(3) - أرسطو، **الطبيعة**، المرجع نفسه، ص 271.

فأما في مجال أنواع النقلة التي تكون في المكان، فقد ذكر أبو الفضل بن العميد أن أرسطو قال: " إن أصناف نقلة الأجسام الطبيعية البسيطة مثل نقلة النار، ونقلة الأرض وما أشبهها قد تدل مع دلالتها على أن المكان شيء ما، وأن له أيضا قوة ما. ذلك أن كل واحد منها ينتقل إلى أسفل؛ وهذه هي أجزاء للمكان وأنواع له. أعني فوق وأسفل، وسائر الأبعاد الست، فمن هذه الأشياء نتوهم أن المكان معنى ما غير الأجسام؛ وأن كل جسم محسوس فهو في مكان " [1].

كما يذهب المعلم الأول في الفصل الثاني من المقالة الرابعة، من (السماع الطبيعي)، إلى القول: بأن المكان ليس بصورة ولا هيولى، وذلك " أن المكان هو أول حاو لكل واحد من الأجسام، فإنه نهاية، ثم إنه لما يكون بعدا الذي للمقدار؛ فإنه يكون الهيولى. فإن البعد غير العظم، والبعد هو الذي تشتمل عليه الصورة وتحده، وكأنك قلت يشتمل عليه البسيط والنهاية " [2].

ليخلص أرسطو في الأخير، إلى أن المكان يفسر حسب أمور أربع. يشير إليها يحي بن عدي بقوله: " إنما وجب أن يكون المكان لا يخلو من هذه الأقسام الأربعة: فإما أن يختلف الشيء في هيولاه أو صورته، وإن كان الإختلاف هنا، فإما أن يكون في البعد الذي يظن أن الجرم يشغله؛ أو في نهاية المحيط بالجرم. فإذا كان المكان ليس هو واحد من الثلاثة: لا صورة، ولا هيولى، ولا بعدا؛ فإنه نهاية الجسم المحيط، وهو نهاية الجسم المحتوي، تماسَّ عليها ما يحتوي عليه أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال " [3].

استنادا على هذا التصور العام الذي يجعل الزمان تابعا للمكان، بفعل الجسمانية التي يتصف بها الإمتداد. تابع أبو علي بن السمح، مسألة وجود المبدأ الأول عند أرسطو. وذلك باستناده إلى دليل الحركة في الطبيعة، حيث

---

[1] - يرى يحي بن عدي أن غرض أرسطو في المقالة الرابعة من السماع الطبيعي، أن يتكلم في المكان والزمان والخلاء، وقد بيَّن أرسطو في البداية أن قوما اعتقدوا أن كل شيء في المكان، وضللهم في ذلك رداءة العكس الذي استعملوه، لأنهم قالوا: ما ليس بموجود فليس في مكان. ثم عكسوا من المقدم فقالوا: فما هو موجود هو في مكان. ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع نفسه، ص 274 - 275.

[2] - أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 284 - 285.

[3] - المرجع نفسه، ص 312.

توجد الحركة حسب رأيه في كل جسم، كصفة ملازمة له لا تفارقه. والمقصود بالحركة هنا، هو كل ما يشمل أنواع التغير التي تعتري الجسماني. إذ الحركة لا تنبع من طبيعة الأجسام ذاتها، فإذن فلابد لها من مصدر خارجي هو حسب الترجمة العربية (لمحرك الذي لا يتحرك) [1].

أما كيف يكون العلم بالمبدأ الأول عند أرسطو، فيبدأ بالمادة (الهيولى). إذ واستنادا إلى هذا المنحى الذي يشير إليه الأستاذ عبد الرزاق قسوم في دراسته، سيتحدد لدى فيلسوف أثينا مفهوم الزمان وفق منطق المكاني، حسب تفسير ابن رشد، أي انطلاقاً من علاقته بالوجود العيني، الخاضع لمنطق العلية التي تربط بينه وبين الحركة. حيث قال: " هو شيء يفعله الذهن في الحركة " [2].

كما تذهب الأستاذة أميرة حلمي مطر في هذا السياق إلى أن أرسطو: " يتخذ من ارتباط الزمان والحركة دليلا على قدمها وأبديتها، حيث يقول حسب رأيها: " ليس للزمان بداية ولا نهاية، لأن الزمان يرتد إلى الآن (Nun). والآن نهاية زمن مضى، وبداية زمن مستقبل. ولما كان الزمان أزليا أبديا، فكذلك الحركة، لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان، ولا زمان بغير حركة " [3].

غير أن من طبيعة الموجود الذي يتألف من أجزاء، أن توجد كل أجزائه أو بعضها على الأقل معاً. وهذا لا يصدق على الزمان، وافتراض ذلك فيه إبطال له. لأن آنات الزمان لا تتجزأ، بل هي الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل. وهذا هو الرد المنطقي الذي قدمه لنا أرسطو، بخصوص نقده حجة زينون الإيلي، والتي أبطل فيها الزمان.

---

[1] - قال عنه القفطي: (أبو علي بن السمح: المنطقي العراقي. كان فاضلا في صناعة المنطق، قيما بها، مقصودا في إفادتها، شارحا لغوامضها. وله شروح جميلة منقولة في كتب أرسطو طاليس، اشتهر ذكرها، وظهر على الطلبة آثرها. (توفي في جمادى الأخرة سنة ثماني عشرة وأربعمائة). ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 20 .

[2] - قسوم عبد الرزاق، **مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد**، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1986، ص 54.

[3] - مطر أميرة حلمي، **الفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 287 .

وقد وانتهى أرسطو إلى إصباغ صفتي (القبل) و(البعد) على الزمان، لا من حيث ماهيته، بل من حيث إرتباطه الوثيق بالحركة المتصفة بهما؛ جاعلاً الزمان تابعاً لإدراك الما قبل، والما بعد من أحوال الزمان [1].

من هنا ننتهي إلى رأي ذكره لنا مسكويه في كتاب (الهوامل والشوامل)، وهو الذي ناظر به أبو حيان التوحيدي الذي قال عنه أنه كان من جملة فلاسفة الإسلام المشائين، الذين اعتقدوا بأن الزمان ليس شيئا غير الحركة. وقد ذكر التوحيدي هذه العبارة التي تدل على موقف مسكويه، من مقولة الزمان في طبيعيات المعلم الأول. حيث يقول عنه: " وذكر الرأي نفسه، ورأي أستاذه في كتاب (السماع الطبيعي)، وكل شيء وجد لهذا الحكيم فيه كلام، فقد شفى وكفى. وقد فسر كلامه أصحابه المفسرين، ونقل إلى العربية وهو موجود. الزمان مدة تعدّها حركات الفلك، والمكان هو السطح الذي يحوز المحوي والحاوي " [2].

3- دليل تلازم الحركة والزمان

يشرح يحي بن عدي قول أرسطو في الزمان: " أن وجه لزومه للأمور الطبيعية، هي مبدأ حركة أو وقوف. والحركة لا تكون إلا في زمان، لأنها من شيء وإلى شيء، وليس يجوز أن يكون فيما منه، وفيما إليه في آن واحد فهي: إذن في زمان " [3].

بمعنى أن الزمان هو الحال التي يكون عليها الموجود، أثناء الحركة والإنتقال. ثم يضيف قائلا بأن المعلم الأول أورد دليلا حول تلازم الحركة والزمان: " فالزمان لا يحد بالزمان لا من قبل كم، ولا من قبل كيف. أما الحركة التي تحد بالزمان من قبل الكم فنحو أن نقول: حركة طويلة، وهي التي زمانها طويل، وقصيرة وهي التي زمانها قصير. وأما من قبل الكيف فالسريعة وهي الكبيرة التي زمانها قصير، والبطيئة وهي القليلة إلا أن زمانها كثير [4].

---

[1] - حسن جراي، **الزمان والوجود اللا زماني**، مجلة الحكمة، العدد الأول، ص 77.

[2] - أرسطو طاليس، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 09 - 11. وأيضا: التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 31.

[3] - أرسطو، **الطبيعة**، المرجع نفسه، ص 407.

[4] - المرجع نفسه، ص 407.

ولعله من هنا يمكن أن نعتبر آراء الرازي الطبيب، خاصة إذا ما نظرنا إلى البناء المنطقي الذي حاول أرسطو يحدد به طبيعة هذا التلازم. بأنها كانت تمثل محاولة منهجية لتجاوز منطق الزمان الأرسطي الذي لا يمكن أن يخرج عن سياق منطق مقولة المكان، والتي حاول من خلالها المعلم الأول تخصيص مكانين للحقيقة الزمانية، أما المكان الأول فيتعلق بمكان الحكم، وأما المكان الثاني فمرتبط بمبدأ تطابق المبدأ مع الواقع.

واضعا تصورا فلسفيا حول الطابع الحضوري للزمان في المكان، وبذلك تشكل مقولة الحركة أساسا لزمان الفلك أي أن هذا الأخير يعتبر من توابع الحركة، فالزمان لا يتوهم خارج حركة الفلك؛ فهي التي تضبط مقاديره وتحدد أبعاده، وترسم له في الوهم وجودا. والمكان هو الحيز الذي تتمكن فيه الأجسام وتفارقه بالحركة.

لنخلص في هذا السياق إلى فرضين فلسفيين نرى أنهما ممكنين في ظل ما يمكن تحديده ضمن الإطار العام لهذا التصور الحضوري. حيث يتمثل الفرض الأول في ما ذهب إليه فلاسفة الماديون في اليونان، بقولهم بأزلية المادة، وبتدخل العلة الأولى فيها من قبيل الصورة في الهيولى. ولكن مع الأخذ بالعين الإعتبار أن من المسلم به القول، بأن المادة عندما تنتقل من صورة إلى صورة أخرى عبر الحركة التي هي قوة النفس الكلية، فإن الصورة الأولى تصبح معدومة تماما، وإلا لوجب إما أن تقوم بجسم آخر، أو تظل قائمة بالجسم الأول.

أما الفرض الثاني فيتمثل في ما يقدمه بعض فلاسفة الإسلام فيما بعد، حول دور النفس الكلية في إقامة تلك العلاقة التلازمية بين الحركة والزمان، على غرار أبو علي ابن مسكويه، الذي يرى أن هذه العلاقة تتعارض مع الخبرة اليومية بالموجودات، فمثلا لو حولنا كرة من الشمع إلى مربع، فإن صورة الإستدارة التي كانت للشمع في المرة الأولى انعدمت، ولم تنتقل إلى جسم الآخر للشمع. ولكون الصورتين متعارضتين في الأساس بين الإستدارة والطول، ولا يمكنهما الإجتماع في جسم واحد. فإن ما تكون عليه الصورة الأولى ينتهي إلى عدم محض، بمجرد وجود الصورة الثانية (صورة الكرة - عدم محض - صورة مربع).

وبناءً على هاتين المقدمتين، يتوجب صدق هذا الفرض الأخير، إذ وبمعنى كلي يجوز بناءً عليه القول: " إن المادة ليس لها بداية في الزمان، فالمادة كالصورة تماما قد وجدت بعد أن كانت معدومة، ما دامت أزليتها تستلزم أزلية الصورة، التي ظهرت لنا من قبل أنها لا يمكن أن تكون أزلية باقية " [(1)].

إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن فيلسوفنا، لا يكتفي بهذا الإفتراض الذي قدمه للتصور الأرسطي، بل يعمد إلى تبرير قوله بقدم الهيولى في مقابل مرتبة النفس من الهيولى نفسها، وذلك وفق مبدأ الحركة طبعا. وهو ما ذهب إليه حين قال: " قد صح وثبت أن المباحث الفلسفية، قالت بأن النفس أعلى من الزمان، بحيث أنه تابع للحركة، والحركة خاصة بالطبيعة. فإذا كان ذلك كذلك، فالأشياء كلها حاضرة في النفس بعض آلاتها إجمالا لها - أعني بالآلات الحواس - وهي إذا عطلت هذه الحواس، بقيت لها أفعال أخر ذاتية خاصة بها من الحركة، التي تسمى رؤية وجولاناً نفسانيا. وهذه الحركة التي لها في ذاتها تكون لها بحسب حالين: إما إلهيا وهو نظرها في أفقها الأعلى، وإما طبيعيا وهو نظرها في أفقها الأدنى " [(2)].

غير أن اعتراضات أبا حيان التوحيدي، على رأي مسكويه خاصة في مسألة العالم والزمان. جاءت تحمل خاصية نقدية على المستوى المنهجي الذي يشير إليه أبو علي، حيث يقول: " وأنا أعطيته في هذه الأيام صفو الشرح (لإيساغوجي) و(قاطيغورياس) من تصنيف صديقنا بالريّ. فقال: ومن هو ؟، قلت: أبو القاسم الكاتب، غلام أبي الحسن العامري، وصححه معي. وهو الآن لائذ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان، وليس له فراغ، ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل " [(3)].

---

(1) - إقبال محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، المرجع السابق، ص 36.

(2) - التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل** ، المرجع السابق، ص 125.

(3) - هو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام المعروف بابن الخمار، فيلسوف وطبيب مشهود له بالذكاء والنبوغ، له تآليف مستقلة، وله ترجمات من السريانية إلى العربية، ولد سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، نشأ في بغداد وكان نصرانيا، ثم انتقل الى مدينة خوارزم، ثم إلى مدينة غزنة، وظل بها في خدمة السلطان محمود بن سبكتكين (ت 421 هـ) وتوفي بها في عهده، وأسلم هناك في آخر حياته وعمره قد جاوز المئة. ينظر: عبيد علي إمام، **موقف ابن الخمار**، المرجع السابق، ص 241 - 242.

فقال التوحيدي متعجبا من قول مسكويه، الذي ذم فيه رأيا كان قد أوفده الرازي في قوله بجوهرية الزمان. على غير ما ذهب إليه أرسطو: " يا عجبا لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل، ورأى من كان عنده، وهذا حظه !. قلت: قد كان هذا، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي، مملوك الهمة في طلبه، والحرص على إصابته، مفتونا بكتب أبي زكريا، وجابر بن حيان، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سد " [1].

إن خلاصة القول في وجوه إبطال دليل أرسطوطاليس حول التلازم، لا يقتضي الإعتقاد بأن " الزمان مقدار إمتداد الحركة، وإمتداد الحركة له في الأعيان، لأن الإمتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين، والجزآن لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأول فائت. أما إذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين فريد غيلان الدمشقي " [2].

حيث يقول الأستاذ أحمد أمين: " لا ندري كيف وصف أبو حيان التوحيدي، مناظره أبو علي مسكويه بالذكاء والغباء معا إلا أن يكون يريد بوصفه بالذكاء في بعض مواضع من فروع العلم كالأخلاق والطب. وغبائه في بعض المواضع كالإلهيات والمنطق. وقد وافقه في ذلك ابن سينا، حين ذكر في بعض كتبه: إنه ألقى إليه جوزة كانت في يده وقال: ابن لي مساحة هذه بالشّعيرات، فألقى إليه ابن مسكويه أوراقا، وقال له: أصلح بهذه أخلاقك حتى أجيبك إلى بعض ما تريد. ويستخلص المفكر أحمد أمين من هذه الرواية أن تقصير مسكويه في باب الرياضة، ومهارته في الأخلاق " [3].

---

[1] - التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 39.
[2] - المرجع نفسه، ص 39 - 40.
[3] - المرجع نفسه، ص 40.

4- حضور الآن في الوجود الأرسطي

لقد أورد المفكر بدوي عبد الرحمن، في بقية التعليم الثاني والعشرين من الفصل الحادي عشر تتمة لمحاضرة أرسطو في طبيعة الزمان، وهي فيما يبدوا من شروح يحي بن عدي وأبو علي، أنها تدور حول طبيعة الآن وماهيته حيث يقول إن أرسطو قال: " متى لم يكن زمانٌ لم يكن (الآن)، ومتى لم يكن (الآن) لم يكن زمان. ويدل هذا المعنى عند أبا علي على أن الآن يولد الزمان، والزمان متولد عنه " [(1)].

فالأجسام المادية متنقلة، وأن النقلة تكون ملازمة لها باعتبارها متحركة، كذلك عدد المتنقل وعدد النقلة هما معا. يقول أبو علي بن السمح: " فكذلك هو عدد المتنقل أي (الآن)، وعدد النقلة يعني الزمان. وعدد النقلة والمتنقل بمنزلة الوحدة العددية، فالزمان متصل بالآن ومنقسم به. أي أن الزمان متصل الآن لجريانه، ومنقسم به إذا أحدثا زمانا محددا في الوهم " [(2)].

كما ربط أرسطو طاليس بين المكان الممتد (المستوي)، وبين الزمان باعتبار أن " الآن وحدة بالنسبة للعدد، وهو كالنقطة في الخط الذي يمتد مع الكرة، فإذا ما تحركت الكرة في الخط تكون النقطة المتحركة؛ بحيث تؤخذ مبدأً تارة، ونهاية تارة. فتكون إذن قد أخذت نقطتين " [(3)].

لكن الآن ليس من قِبل أن المتنقل يتحرك دائما، وإنما لأنه حركته تختلف، وعليه فالزمان إذن عدد لا بالنسبة إلى النقطة في الخط أي عدد في المعدود، ولكن الآن كالنقطة الوسطى تستعمل من قبل المبدأ (البداية والنهاية) حتى يكون السكون لها لازماً. يقول ماجد فخري: " ولولا تعاقب حالات الوعي على النفس، لاستحال إدراك الزمان كما اتفق لأبطال سردينيا (أهل الكهف) حين استيقظوا من سباتهم الطويل، فالتلازم بين الزمان والحركة " [(4)].

---

(1) - أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 428.
(2) - المرجع نفسه، ص 428 - 429.
(3) - المرجع نفسه، ص 430.
(4) - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 46.

وبالتالي فالظاهر أنه ليس الآن جزءا من الزمان، مثلما أن الفصل (العنصر) ليس جزءاً من الحركة. ما دام أن النقطة ليست أجزاءً للخط، وإنما الخطان جزآن للخط الواحد. وهكذا فالآن ليس ثابتا، فما فات للآخذ فليس يحصل فيه أوسط يؤخذ مبدأ ونهاية بالحقيقة، إلا أن يأخذ في الوهم قطعة من الزمان فيومئ إلى وسطها هذا الإيماء من غير أن يكون ثابتا من غير حتى يأخذه مبدأ ونهاية، كالنقطة التي هي ثابتة [1].

كما حرص أرسطو في هذا السياق، على تفادي النظرة الذرية، التي يصبح الزمان بحسبها سلسلة من الآنات المتجاورة؛ التي لا اتصال بينها قط. فالزمان لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ عنده، بل هو قابل للانقسام إلى ما لا نهاية مثل المادة والحركة والخط، وبالتالي فوجود الآن ليس بالفعل، وإنما هو موجود فقط في الذهن [2].

وقد شرح أبو علي هذا الجانب بقوله: " أن الآن يكون زمانا، أعني من حيث يعد ويجرى مع الحركة، إذ يجب أن يكون الآن متحركا. وواحدا بالعدد والموضوع، وكثيرا بالحد " [3].

فقد يقال في على سبيل المثال حسب الدليل الذهني: (الرازي في البيمارستان وفي المكتبة) فهو واحد في الموضوع كثير بالحد. كما يجب أن يكون الآن جاريا في شيء يتغير حده، بحسب تغير مكانه، وإن كان الرازي واحدا. وقد أجاب بن السمح فيما يذكر بدوي حول هذه المسألة قائلا: " إناَّ نعني بقولنا إن الزمان حالة من حالات الحركة، أنه ممتد وجار، كما أن للحركة هذه الحال أعني الإمتداد والتقدم والتأخر " [4].

---

[1] - يقول ارسطو: (فالآن أما من جهة ما هو نهاية فليس بزمان لكنه عارض عرض له؛ وأما من جهة انه بعد فإنه عدد؛ ذلك أن النهايات إنما هي نهايات لذلك الشيء وحده الذي هي له نهايات؛ فاما العدد العشرة فإنه لهذه الأفراس العشرة المشار اليها ولأشياء أخر). ينظر: أرسطو، **الطبيعة** المرجع السابق، ص 430 - 431.

[2] - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 47.

[3] - أرسطو، **الطبيعة**، المرجع نفسه، ص 433.

[4] - المرجع نفسه، ص 433.

فجميع ما يعده الزمان بالذات وبالعرض، فهو إما حركة، وإما بقاء الشيء كالسكون. حيث يقول كل من يحي بن السمح وأبو علي بن الفضل: " فأما الأشياء التي ليست بمتحركة، ولا ساكنة كالنفوس والأقطاب والمراكز. لأن هذه الأشياء ليس لها حركة ولا سكون، فهي من الأشياء السرمدية، وزمانهما أعم من أي زمان " [1].

نستنتج إذن أن الزمان عند أرسطو، يرتبط بالحركة ارتباطا ضروريا، فهو مقدر الحركة، مثلما هو مقدر السكون. وأن الآن موجود موهوم، يعده الزمان مبدأ ونهاية للأجسام المتحركة، وليس يصح أن يقال السكون إن كان في زمان والزمان هو الحركة، فالسكون في الحركة وهذا خلف وتناقض. لأن ذلك يلزم الصحة متى كانت الحركة والزمان شيئا واحدا، كما ينتج عن كل ذلك، أن الزمان صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد، وهي سائر الموجودات الحسية أو الأشياء التي تلحق بها الحركة المكانية، ولا يلحق بها الكون والفساد؛ وهي الأجرام السماوية التي تتصف عنده بالأزلية.

كما أنها تفهم بمعنيان حسب منظور المعلم الأول، فإما أنها عبارة عن الديمومة في الأشياء المتحركة أزليا كالسماء الأولى، وإما أنها لا زمنية في الأشياء اللامتحركة البتة، كالله والعقول المفارقة. إذ تلعب السماء الأولى حسب رأي بعض الباحثين دور المحرك المتحرك (Primum Mobile) في النظام الأرسطي والذي له أساسا دور رئيسي في ميتافيزيقا الوجود، لأنه همزة وصل على حد تعبير ماجد فخري، " ... بين الموجود الأول الذي لا يتحرك، وسائر الموجودات الخاضعة للحركة بأشكالها المتنوعة. وهو في ذلك يشبه الصانع في الفلسفة الأفلاطونية، الذي سبق أن قلنا عنه أنه يتوسط بين فكرة الخير المطلق، وعالم الموجودات الجزئية " [2].

أما بقاء الزمان، فعند أرسطو أنه أزلي، شيمة الحركة التي لا ينفصل عنها إلا في الوهم. ولا يقع عليهما الانقطاع إطلاقا إلا بما هو موهوم. إلا أن بين الزمان والحركة فرقا هاما، يلخصه ماجد فخري بقوله: " أن الزمان ينعدم بانعدام

---

[1] - يقول يحي بن عدي: (المراكز والأقطاب ليست متحركة، وليست في زمان، لأنها غير ساكنة. فليس كل ما ليس بمتحرك، فهو ساكن). ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 461.

[2] - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 98.

النفس التي تدركه، أما الحركة فلا. إذ قد توجد الحركة حتى بعد إنعدام سائر البشر. فكأن الحركة هي أساس الزمان وموضوعه، وكأن للزمان جانبين: جانبا موضوعيا هو صلته بالحركة، وجانبا ذاتيا هو صلته بالنفس، وقد يتلاشى الثاني بتلاشي النفوس المدركة، دون أن يتلاشى الأول " [1].

والخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها بشأن هذه المسألة، مفادها أنه لا يوجد حد أدنى من الزمان، كما لا يوجد حد أدنى من الخط. وقد لاحظ أرسطو هذه الطبيعة الملغزة لفكرة الآن، فالآن هو حد، وليس جزءا من الزمان. لأن إضافة أصفار إلى بعضها لا يكون عددا. لأن طبيعة الآن تكمن في كونه يقطع ويصل في آن واحد، وليس لنا أن نقول إلا أن فهم طبيعة الزمان بواسطة الآن لا تعني إلى التوالي المستمر بلا نهاية، بمعنى أن الآن هو الحاضر الذي كان وسيكون. " فالآن ليس موجودا على الإطلاق، لأنه بكل بساطة هو دائما في استمرار لا متناهي، في حين أن الموجودات جميعها قابلة للكون والفساد، لأنها تكون بالحركة والسكون، فإذا كان هذا هو منطق العقل، يثبت بأن الزمان هو مقياس الحركة فهو أيضا مقياس السكون " [2].

إن الزمان الأرسطي هو زمان لأحداث متحركة، أو موجودة في حركة، وانتقال من حالة إلى حالة، حتى وإن كان مقياسا للحركة الدائرية المستمرة، التي تتميز بها السماء الأزلية. فليس ثمة هناك زمان فارغ مثلما ليس هناك خلاء عند أرسطو، لأن المكان الأرسطي ذو طبيعة محدودة، فكيف يعقل أن يكون هناك مكان محدود في حين يوجد زمان لا نهائي ؟.

هذا ما كانت تحاول الإتجاهات الكبرى أن تجيب عنه، إنه المطلق والنسبي، أي من منطلق مزدوج على أكثر تقدير. لا طالما أن هناك تياراً ماديا (الذري)، كان يزاحم المحفل الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي. لكن لا محيص من العودة بالعقل مرة أخرى إلى رحاب فلسفة الدين، في صورتها الأفلاطونية المحدثة بالطبع. ليطرح السؤال التالي: فهل يمكن القول بعد ذلك، بأننا بصدد أفلاطونية إسلامية محدثة ومتميزة، أسست بدورها لمفهوم الحضاري للزمان ؟.

---

[1] - فخري ماجد، **أرسطو طاليس**، المرجع السابق، ص 48.

[2] - مطر أميرة حلمي، **الفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 296.

الفصل الرابع

ميتافيزيقا الدهر في الفلسفة الطبيعية

(المطلق / النسبي)

* تمهيد

* المبـــحث الأول: الأفلاطــــــــــونية الإسلامية ومشكلة فيض الزمان

* المبـــحث الثاني: مشكلة خـــلق العــــــــــالم (رؤية كلامية)

* المبـحث الثالث: أنطولوجيا الجواهر الأزلية (من الكندي إلى الفارابي)

تمهيد

انتهاءً عند تلك التحولات الجذرية التي شهدتها كبرى المذاهب الفلسفية اليونانية، والتي امتزجت في آخر المطاف بروح الفكر الشرقي القديم، أين ظهرت الفلسفات الأفلاطونية المحدثة في حلة غنوصية، يدعونا الفكر الإسلامي بعد ذلك للعودة إلى ماضينا العلمي والفلسفي، بما أنه الوارث الشرعي لتراث الإنسانية العتيد، منهجا وموضوعا. دون أن نستبق الأحكام التاريخية بخصوص هذا الشأن، إذ لا شك أن هذا الماضي الحضاري الموروث، يدعونا إلى سبر بعض المؤشرات الدينية والثقافية والسياسية، التي ساهمت في إرساء خاصية الاستيعاب والاحتواء.

والتي أدت بالمسلمين عامة، والرازي خاصة إلى تبجيل تلك الخصوصية التي تمتع بها المسلمون لاستيعاب التراث الحضاري القديم. ومن ثمَّ نقد مكوناته العقدية والمعرفية وفق أبعاد إنسانية كونية، تقوم أساسا على قيم الحرية والمساواة في الإعتقاد والتفكير والمعاش. ولعل هاتين القيمتين كانتا الأبرز مثارا للجدل، على مسرح الفكر الفلسفي في الإسلام. إذ كانت تقودهما على أكثر تقدير عقلانية أخلاقية ذات بعد كوني، حاولت من خلاله هذه العقلانية فكريا وثقافيا، التوفيق بين خصوصية الدين الإسلامي، والمقومات الحضارية لمجتمعات العصر القديم.

من هنا يتبلور السؤال المقلق معربا عن توجشاته هل استطاع المسلمون التوفيق يا ترى ؟ !، وهل استطاع الفكر الإسلامي من خلال ذلك، بلوغ مرحلته الأنوارية إثر تفعيل هذه العقلانية الأخلاقية ذات الخصوصية الإنسانية، وبالتالي يعمل على انتاج ذاته من ذاته ؟. آلا يمكن الوقوف في هذا المنحى على تداعيات هذا المشروع الحضاري، خاصة بعد تداعي أهدافه بسبب أزمة التوفيق تلك، والتي شهدها المسلمون بداية من القرن الثاني للهجرة، ثم هل كان الفكر الإسلامي برمته يجري عليه ما جرى على الافكار والمعتقدات التي سبقته تاريخيا ؟. آلا يمكن القول بعد هذا، أن (عصر الرازي)، كان عصرا علميا بامتياز، واستمرارا لعصر فلاسفة الأطباء مع كل من ابن سينا و أبي البركات، ألم يك عصرا أنواريا بالمعنى ما، كالذي نعرفه عند فلاسفة القرن الثامن عشر ؟.

- **المبحث الاول: الأفلاطونية الإسلامية ومشكلة فيض الزمان**

إن إسقاطاتنا الكرنو / معرفية الإشكالية لزمان والزمانية في الفكر الإسلامي، لا تحاول البتة حل المسألة، بقدر ما نود من خلالها إعادة النظر في هذه العلاقة المعضلة، في الفكر العربي القديم والمعاصر على حد سواء. ولعلنا على هذا الأساس نرجئ هذا القول إلى هذه العقلانية الموجهة نحو التاريخ والزمان، والتي مثلت منذ البداية وجها من وجوه نشاط العقل الإنساني التي يدعو لها الإسلام. باعتبار جوهره الكوني المنظوي تحت عقلانية ذات بنية أخلاقية لها طابعها النقدي بالدرجة الأولى. بل هي عقلانية موجهة ميتافيزيقيا نحو الكمال والسعادة الأبدية.

ولئن كان الحس التاريخي عند المسلمين من القوة والوضوح نضّاحا من حيث الطرح، خاصة في فترات التوهج والازدهار التي سادت فيها الثقافة العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط [1]. فإنه ولا شك أن الآراء المأثورة عن أفلاطون وأرسطو، التي انتشرت في حينها بشكل كبير بين الأوساط النخبوية، أدت إلى بلورة فلسفة طبيعية أكثر روحانية، خاصة ذلك التراث المنقول عن المدرسة الأفلاطونية المحدثة بمختلف فروعها. والتي أصبحت في الأخير الممثل الوحيد لفلسفة اليونان الأفلاطونية والأرسطية [2].

إن التقسيم الذي وضعه الدكتور مصطفى النشار، على سبيل المثال لا الحصر، يدل بوضوح أن هناك خطا رابطا بين المدارس الأفلاطونية، وبين المسيحية سليلة الشريعة اليهودية، واللتان إنتشر أتباعهما عبر أقطار العالم القديم بشكل واسع النطاق، وشغلوا مناصب هامة في مؤسسات كبرى الإمبراطوريات آنذاك. وهذا ما كان ينم عن تصعيد فلسفي هام للعقل اليوناني، والذي كان يحاول أن يكون وفيا لثوابت الإيمان الديني في أخر فصل من قصة الفلسفة

---

(1) - العاتي إبراهيم، **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 119.

(2) - على هذا الأساس، يرى المفكر أن هذه المرحلة تنقسم إلى خمس مدارس فلسفية مدرسة أفلوطين هي: مدرسة السورية التي تعتبر يامبليخوس (Imbilicus) (ت 330م) أبرز أعلامها، ومدرسة برجاما التي تعتبر ايديسيوس (Aedesius) هو الشخصية الرئيسية فيها. والمدرسة الآثينية التي يعتبر أبرقلس أهم أعلامها. ومدرسة الإسكندرانية التي يعتبر أهم أعلامها هيباتيا (Hybatia)، وأمونيوس ساكاس (Ammonius)، ويوحنا النحوي (الفيلوبوني) (Ioanne Philoponus)؛ وأولمبيودورس (Olypiodorus). وأخيرا الأفلاطونية المحدثة للغرب اللاتيني، ويمثلها خليقيديوس (Calédeus)، وماريوس فيكتورنيوس (Marios). ينظر: النشار مصطفى، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، دار المعارف، ط 01، 1995 مصر، ص 30.

اليونانية. بل وكان يحاول جاهد الخلاص من مشكلة العلاقة بين الإله والعالم الموضوعة قيد الجدل والنقاش في أساسها الأول، والمتمثل أساسا في مشكلة الإيجاد (الخلق) من عدم.

بداية يرى بعض الباحثين في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بمختلف مدارسها، أنه بقدر ما عرف أفلوطين بتساعياته، عرف أبرقلس أيضا بأعماله الرياضية وشروحه الفلسفية وترانيمه للآلهة. وقد صنفهما مؤرخو الفلسفة في خانة أكبر شراح فلسفة أفلاطون، وأنهم كانوا يكررون الحجج ذاتها ضد عقيدة الخلق، انطلاقا من أطاريحهم الوثنية المنبثة في فكر قدماء فلاسفة اليونان. الذين إعتقدوا بفعل تلك الأطاريح " أن قدم العالم هو نتيجة ضرورية لا محالة، فأزلية الطبيعة أزلية إلهية، وأننا لا نستطيع أن نفترض فيه عدم الفاعلية، إلا إذا افترضنا فيه عدم الكمال " [1].

على هذا الأساس، نجد هذا الموقف الفلسفي غالبا على آراء المدرسة الأفلاطونية المحدثة عامة، بما فيها مدرسة الإسكندرية، التي أولت منذ البداية أهمية كبيرة في مباحث فلسفتها لهذه المسألة، وذلك في إطار عمليات التوفيق التي بدأت مع أرستبولس الرواقي وفيلون السكندري. كما أن هناك مشكلات فلسفية أخرى، لا يزال لم يرفع تاريخ الفكر الفلسفي الغطاء عنها لما لها من أهمية من جملة هذا الفكر رؤية الأفلاطونية ذات الصبغة الإسلامية، آلا وهي حدود المعرفة بالعلم الإلهي.

وكيف ما كان، ما اعتبره نومينيوس قبل ذلك بالحكمة التليدة، التي يجب أخذها من الشرق لإضافتها إلى فلسفة أفلاطون وفيثاغورس. وهذا ما قام بتصويبه المستشرق بويش (Bouichet) حسب محمد الجابري. حين أشار لهذا المستشرق قائلا: " وهذا في الحقيقة ما لم يكن تقبله، ولا كان بالإمكان أن يقبله العقل الإغريقي في مشرقية نومنيوس، ولذلك كان الكفاح ضد هذه الثنائية، ثابتا من ثوابت الفلسفة التي قامت بعده " [2].

---

[1] - النشار مصطفى، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 166.

[2] - الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 172.

وحسب السياق ذاته، نجد الجابري يعرض لدلالات تبلور العقل المستقيل في الفكر العربي، من خلال إشارته إلى بوادر هذا التبلور الذي بدأ الاعتراض فيه، على أمونيوس في العالم الإسلامي، ليشكل بدوره حلقة من حلقات الكفاح، الذي خاضه كل من أفلوطين، وأبرقلس وهيبروقليس؛ وسمبلقيوس [1].

بالإضافة إلى ذلك فقد قدم المفكر أبو يعقوب المرزوقي في دراسته (منزلة الكلي في الفلسفة العربية)، حيث وضع تحليلا نقديا لمفهوم الكلي، باعتباره المفهوم المحوري للتفكير العلمي والمنطقي والرياضي في العصر القديم، ومرصد كل مدخل مفاهيمي لدراسة فكر أفلوطين الاسكندري، وأبرقلس الاثيني، وهو أساس كل تفكير فلسفي ميتافيزيقي.

إذ حاول القدماء من خلال مفهوم الكلي في مقدمتهم أرسطو، أن يشيروا إلى الدور الإيطيقي لمنطق العقل، وإلى ممكانات فعل التفكير الناجز عن اختلاف وجهات النظر المتعلقة بتحديد شروط صحة التطابق بين صورة المعلوم المجرد، وعلم الموجود الطبيعي. والتي رأى فيها بعض الباحثين أنها كانت تتأرجح بين واقعية أفلاطون، وواقعية المحسوس السوفسطائي.

مما أدى بالفكر اليوناني إلى العودة الى أدراجه الأولى، وفي المرحلة الأفلاطونية المحدثة كانت الدعوة إعادة النظر في مفهوم الكلي، حيث انتهت فيه إلى تحديد دلالته، بفضل نظرية فيض العقول بعضها عن البعض والمسيرة للآلة الفلكية [2].

1- بواكير انتقال الأفلاطونية المحدثة

إن التحليل الموضوعي الذي قدمه بدوي، لبواكير دخول الأفلاطونية المحدثة للعالمين الإسلامي والمسيحي خاصة في صورته الوثنية، والتي اعتبرها في تحقيقه لكتاب الطبيعة لأرسطو، وفي دراسته لنصوص الأفلاطونية

---

(1) - المرجع السابق، ص 172.

(2) - المرزوقي أبو يعرب، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، (في الأفلاطونية والحنفية المحدثتين)، المطبعة الرسمية لجمهورية تونس، تونس، دط، 1994، ص 14.

المحدثة بالغلطة السعيدة (Felix culpa) [1]. حيث قال في معرض حديثه عن أطوار انتقال التراث الأفلاطوني المحدث، أن عدم اعتماد مؤرخي تاريخ الفلسفة الغربية على الأصول العربية في العصر الوسيط، قد أوقع اللاتين في خلط كثير، وذلك في نسبة العديد من الكتب الفلسفية إلى غير أصحابها. خاصة في مجال الإلهيات التي كان بعضها ينسب إلى أفلاطون، والبعض الآخر إلى أرسطو.

إذ يشير المفكر بدوي في هذا الصدد، إلى أن الفضل يرجع ها هنا لجيرارد الكريموني، الذي استطاع أن يدرس بعض المصادر الإسلامية التي نقلت بموضوعية آراء فلاسفة اليونان الأوائل والمتأخرين على حد سواء. وقد مكنت هذه المصادر الإسلامية المنقولة الى اللاتينية، رواد الفكر الحديث من أن يتعرفوا عن كثب على أراء فلاسفة الأفلاطونية في صيغتها الإسلامية، ونسبتها إلى أصحابها الحقيقيين.

حيث يضرب لنا المفكر مثالا واضحا عن قصة نسبة كتاب (الخير لمحض)، الذي اعتبر منذ الربع الأخير من القرن الثاني عشر، من بين عمد إلهيات أرسطو طاليس معرفةً إياه، وناسبة له بدل صاحبه أبرقلس [2].

إذ على أساس هذا الرأي، يضع بدوي في بداية حديثه جملة من الفرضيات تتمحور حول قصة دخول هذا الكتاب، إلى العالم الإسلامي، والتي انتهت إحداها إلى القول بأن كتاب العلل مترجم عن العربية، ولا وجود لنسخة أصلية في اليونانية. وأن كتاب العلل مستخلص من كتاب أبرقلس بطريقة ما، من طرف أحد فلاسفة العرب،

---

[1] - يقول عبد الرحمن بدوي: (الآن وقد قدمنا لأرسطو عند العرب صورة شبه تامة، ألفناها من آثاره الصحيحة الباقية في ترجمتها العربية القديمة فقد حق علينا أن نقدم الصورة الأخرى المضادة والتي كان لها من الخطورة بقدر ما كان للأولى، ونعني بها الصورة الأفلاطونية المحدثة كما عرفها العرب في آثارها الاصلية، وإن لم ينسبوها في الغالب إلى أصحابها الحقيقيين، بل حسبوها أيضا من نتاج أرسطو). ينظر: أرسطو، **الطبيعة**، المرجع السابق، ص 01. وايضاً: بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة** (تصدير عام)، المرجع السابق، ص 01.

[2] - يقول عبد الرحمن بدوي: (لكن إذا كانت مسالة مصدر هذا الكتاب قد حلّها القديس توما الإكويني منذ سنة (1270م) تقريبا، فقد المسألة الأخرى دون حلّ، ألا وهي: من الذي وضع هذا التلخيص المستخلص من كتاب (عناصر الثاؤلوجيا لأبرقلس) حيث يضع المحقق ثلاثة فروض ابن داوود اليهودي، أو الفارابي، أو مؤلف قبل الإسلام. ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الإفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 01 - 08.

ويتأسس الفرض على عدة احتمالات، منها أن يكون لابن داود مترجم كتب ابن سينا والمسمى باسم يوحنا الإسباني (Juan Hispaho) أو يكون لأبي نصر الفارابي أو هو لمؤلف مجهول قبل العصر الإسلامي [1].

كما لم يكن عبد الرحمن بدوي، حسب الأستاذ مصطفى غالب، الوحيد الذي استعرض بموضوعية إلى حقيقة ما قيل ويقال حول نسبة كتاب (أثولوجيا) لأفلوطين، بل هناك بعض الباحثين الذين يؤكدون أن الكتاب نسب خطأ لغير صاحبه. حيث يؤكد: " أن الكتاب بعيد عن أفلوطين، وأنه أقرب إلى تعاليم أبرقلس - أكبر أقطاب الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين - ويرون وجه التحديد أن مؤلفه المجهول، قد حاول التوفيق بين نظريات أبرقلس وتعاليم (دنيس الأيروباجي) وميتافيزيقا أرسطو، وهذا رأي كل من بيير دوهيم ورافيسون وإتيين فاشرو " [2]

كما أشار كل من الأستاذين، ماهر عبد القادر وحربي عباس عطيتو. إلى مدى موضوعية الطرح الذي قدمه بدوي بخصوص هذه المسألة، استنادا إلى تحقيقات أجراها على نصوص أبرقلس، حيث توصل إلى أن فلاسفة الإسلام، قد عرفوا لفلسفة أبرقلس ملخصاً باسم (إيضاح الإيضاح في الخير المحض)، وهو كتاب مترجم عن السريانية، المنقول عن العربية بلسان رولند الكريموني (Roland Cremona)، إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، وهو ما يعرف عندهم اليوم بـ: (كتاب العلل) [3] .

يستنتج بدوي أن منذ الربع الأخير من هذا القرن، عرفت أوروبا هذا الكتاب، واعتبرته من عمد الإلهيات الأرسطية، ثم درس في الجامعات على أنه منسوب إلى أرسطو في العلم الإلهي، ليدخل أبرقلس العالم المسيحي من حيث ليس هو، وإنما ظنا منهم أنه من أثار أرسطو طاليس، وهو ما وقع أيضا في العالم الإسلامي بفضل كتاب: (الأثولوجيا). وقد خلص تحليل عبد الرحمن بدوي إلى أنه: " وبفضل آراء أبرقلس تكون الأفلاطونية المحدثة في

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الإفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 05 - 08.

[2] - غالب مصطفى، **في سبيل موسوعة فلسفية** (أفلوطين)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1987، ص 38 - 39.

[3] - ماهر عبد القادر وعباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجماعية، الاسكندرية، مصر، دط، 2000، ص 185-186.

صورتها الوثنية، قد دخلت الى الفكر المسيحي، كما أنه بفضل كتاب الأثولوجيا دخلت آراء أفلوطين إلى العالم الإسلامي " [(1)].

أما عن مشكلة تعدد عناوين هذا الكتاب، فإن بدوي يذهب إلى أنه بعد ان كان يعرف بـ: (الخير المحض) أصبح يعرف بكتاب (العلل) لسبب يراه المفكر وجيها، وهو أنه بمجرد النظر في مضمون الكتاب يتبين لأهل الإختصاص أنه بحث في العلة الأولى، وفي صدور سائر الموجودات عنها في ترتيب تنازلي. " فالكتاب باختصار يعنى ببرهان أبرقلس عن العلة الأولى، التي هي علة سائر العلل، وعلة لعلّية سائر العلل. وأنها أسبق من الدهر لأنها أسبق من الأنية ومن العقل، ولهذا فإنها أعلى من الصفة " [(2)].

كما يرى بدوي في هذا الصدد، أن ما يمكن استنتاجه من مسار الأفلاطونية المحدثة، مرورا بالتيارات الغنوصية والهرمسية. يجعلنا نتأكد من أن هذا التيار كان ينظر إلى الصانع الأفلاطوني والمحرك الأرسطي مجرد " ألوهية خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم " [(3)].

ثم يشير المفكر بدوي مرة أخرى إلى أن كتاب (العلل)، لم يعثر عليه إلا في بعض الفقرات والنصوص، التي وجدت في العقد الخامس من القرن الثالث عشر ميلادي. لصاحبها ألكسندر الهالسي (Alexandre de Halés) المتوفي (1245م / 643 هـ) والموسوم بـ: (الخلاصة اللاهوتية). وحتى هذه اللحظة يرى بدوي أنه ما من مشكلة كانت تعترض حقيقة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو في الأوساط اللاهوتية المسيحية. إلا أن المشكلة تبدأ من ذلك النص الغامض الذي تركه الراهب الدومينكاني ألبرت الكبير (Albertus Magnus) (1206 - 1274) في كتابه: (في علل ونشوء الكون) [(4)].

---

(1) - بدوي عبد الرحمن، **الافلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 02 - 03.

(2) - المرجع نفسه، ص 03.

(3) - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المرجع السابق، ص 46.

(4) - يقول ألبرتس: (لما كنا قد حددنا فيما سبق صفات واجب الوجود، وصفات ما أبدعه. فقد بقي علينا الآن أن نحدد العلل الأولى. لهذا أخذنا بكل ما قاله الأوائل من آراء جيدة جمعها قبلنا رجل يدعى داوود اليهودي، جمعها من أقوال أرسطو طاليس وابن سينا والغزالي والفارابي، ورتبها هي جمل قصار =

أين يستمر الدكتور بدوي في عرض ملاحظات حول هذا النص المأثور عن ألبرت الكبير الملقب بـ : الفقيه العالمي، بقوله أن روبرت أستيل (Raubert Asetill) شكك في المصدر الذي اعتمد عليه ألبرت في وضعه هذا الكتاب. وأن كل ما في الأمر أن الرواية التي اطلع عليها القديس كانت سماعية – لا أكثر -، ولم يكن يملك مصدرًا وثيقا يعتمد عليه في هذه المهمة التي كان يزعم القيام بها، والمتمثلة في تفسير كتاب أفلاطوني محدث على أنه أرسطا طاليسي [(1)].

إن أبرقلس يكمن فضله، في كونه من كبار الأفلاطونيين، الذين قاموا بشرح المحاورات: (طيماوس، والسياسي وبارميندس، والقبيادس، وأقراطيلوس). بالإضافة إلى ذلك يمكن الاستناد إلى ما وجده الباحثون من نصوص تعود له، كالشروح التي له على مبادئ إقليدس الرياضي، وآخر على المجسطي لبطليموس، حيث يذكر المؤرخون أنه كان لإبرقلس. وقد كان له دور مهم في تاريخ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بفضل تلك التعليقات فلسفية، التي ساهمت في استكمال بناء النسق الأفلاطوني عامة [(2)].

أما الذي أكد لفلاسفة العصر الوسيط، قيمة آرائه الفلسفية في قدم بعض الموجودات وأزليتها، بأن كتاب (الخير المحض) أو (العلل) لم يكن كتابا أرسطيا، وإنما كتاب أفلاطوني. والفضل يعود للقديس توما الإكويني الذي اكتشف بعد (1224م) أن كتاب (الخير المحض)، مأخوذ من كتاب (عناصر الثاؤلوجيا) لأبرقلس، مدركا في الأخير حسب المفكر بدوي أن هذا الكتاب لم يكن لأرسطو طاليس، وأنه ليس مؤلفا من رسالة له جمعها هذا الفيلسوف المجهول المدعو داوود اليهودي، والذي ينسب إليه ألبرت الكبير هذا الكتاب صراحة. فمونكه (Menka) يشير

= وأضاف هو إليها شرحا، كما يشاهد فيما فعله اقليدس في الهندسيات؛ فكما أن شرح إقليدس يبرهن على نظرية الموضوعة). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 03 - 04.

(1) - المرجع نفسه، ص 05. وأيضا: طرابيشي، **موسوعة الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 86.

(2) - يقول بدوي عبد الرحمن أن بتاريخ 18 ماي 1868، تم ترجمة كتاب (عناصر الثاؤلوجيا) على يد المترجم الكبير جيوم دي مير بكه (guillaume de Moerbecke) في مدينة فيتر بو، كما ترجم سنة (1281م) ثلاثة مؤلفات أخرى لأبرقلس، هي: (المسائل العشر المعضلات في العناية) وكتاب (في العناية والقدر) وكتاب (في بقاء الشرور)، كما ترجم شروح أبرقلس على (طيماوس). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع نفسه، ص 05.

إلى عبارة موجودة في نهاية موسوعة أكسفورد حسب تد هرنش (Ted Hainretch)، أن كتاب (الخير المحض) دخل إلى الفكر المسيحي عن طريق ابن داوود الفيلسوف الإسرائيلي، تلميذ ابن سينا. وهو بعينه ابن داوود المدعو باسم يوحنا الإسباني (Juan Hispani) [1] .

أما الصورة الواضحة لفلسفة أبرقلس حول مفهوم الخير المحض، فتوجد في كتابه (مبادئ الإلهيات)، الذي يبدي فيه براعة منقطعة النظير في المزج بين فلسفتي أفلوطين وأرسطو طاليس، وهما الفلسفتان اللتان تأثر بهما كثيرا. حيث انطوى كتاب: (مبادئ الإلهيات) على مائتان واحدى عشر (211) قضية، في لب فلسفة أبرقلس الفيضية التي تجمع بين فكرة المحرك الذي لا يتحرك، وفكرة العلة القصوى لفيض الموجودات عن هذا المحرك.

وهو يقِّر بذلك في مطلع الكتاب على غرار أفلوطين الإسكندري، وحدة المبدأ الأول والخير على حد ما ذهب إليه الدكتور فخري ماجد. حيث يشير إلى ذلك بإسهاب في القضيتان الثامنة والثالثة عشر (08، 13). أين يعزو صدور الأشياء عن المبدأ الأول، بفضل وجوب لا تناهي طاقته، على إشاعة الخير والوجود في كل ما هو دون [2] .

كما تعتبر آرائه الفلسفية المودعة في كتابه: (في اللاهوت الأفلاطوني)، بالإضافة إلى ثلاثة أعمال أخرى والتي تبدوا عند الباحثين المختصين في فلسفة أبرقلس، أقل درجة من هذا الكتاب. وهي المؤلفات التي وضعها في سياق نظريته الفيضية بالمساوقة مع كتابه: (في العناية) وكتاب: (في الشر)، وآخر (في القدر). وهي أهم الكتب التي وصلت إلى العالم الإسلامي عن طريق النقل والترجمة، التي نقلها المترجمون من السريانية إلى العربية، ثم من اليونانية إلى العربية مباشرة، تبعا لما أجرى عليه ماجد فخري ترتيبه لمؤلفات أبرقلس.

لكن عمله الرئيسي تمثل في كتابه (عناصر اللاهوت أو الأثولوجيا)، وهو الكتاب الذي يشير إليه المفكر بدوي عبد الرحمن، وقلنا آنفا بأن له قصة طويلة مفعمة بالتساؤلات الحرجة في تاريخ الفكر الوسيط (الإسلامي / المسيحي)، والتي يرى المفكر بدوي أنها لا تزال بحاجة إلى البحث عن إجابات لها، في ثنايا التراث

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 12.

[2] - فخري ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 204.

الإسلامي الضخم، وقد أتى المفكر على تفصيل جانب مهم منها في مؤلفه: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) يمكن العودة إليه لفهم جانب من أطوار تلك المناقشة [1].

2- علة أبرقلس في قدم العالم

يؤمن أبرقلس في فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية، حيث يؤكد في مطلع (مبادئ الإلهيات) إيمانه بوحدة المبدأ الأول، حيث يعزو صدور جميع الأشياء عن ذلك المبدأ الأول، الذي يتصف بالا تناهي في كماله، وقدرته على إشاعة الخير والوجود في كل ما دونه. إذ يتبين من خلال تصور أبرقلس لمفهوم اللانهائي، أن مفهوم الواحد عنده يختلف عن الواحد الأفلوطيني.

ذلك أن الواحد اللاعددي غير قابل للمعرفة، لأنه فائق للطبيعة، وأن إدراكه لا يتأتى إلا بقوى غامضة تفوق قدرة العقل على إدراك ومعرفة الموجودات. ففي مقاربة مبدئية بين الفيلسوفان الأفلاطونيان، يمكن الوقوف على السمات العامة لنظرية الفيض بين مدرسة أثينا ومدرسة الإسكندرية. فالواحد الأفلوطيني مخالف تماما لكل الموجودات العلوية والسفلية التي تنتج عنه.

لهذا يرى أفلوطين (شيخ الفلاسفة)، أنه من الواجب أن نكون على حذر، إذا ما حاولنا إعطاء هذا الوجود معنى عدديا. لأن المعنى العددي تتلازم فيه الوحدة والكثرة، وبالتالي لا يمكن أن تكون الوحدة الموجودة فيه بدون كثرة. إذ وفي ضوء ذلك التلازم يكون الواحد أو الخير المطلق سلبا مستحيلا [2].

من هنا فإن وجه الإختلاف الذي يمكن رصده بين آراء كتاب (الأثولوجيا)، وبين آراء أفلوطين المودعة في كتابه (التاسوعات)، حسب ما يرى بعض المؤرخين والفلاسفة. يبين لنا أن كتاب (الأثولوجيا) لا يمكن أن يرد

---

[1] - يرى بدوي، أن كتاب (الخير المحض)، هو من بين المصنفات المحيرة، لأنه لا يزال يمثل لغزاً من ألغاز الفكر العربي. فقصة هذا الكتاب فيما يراها بدوي طويلة، وهي تبدأ مع العالم الغربي، وكيف بقي موقفهم يشوبه التردد والريب في نسبة الكتاب ومصدره، إلى أن أتت المصادر العربية بما يحل المشكلة. فعبارة (الخير المحض) وردت للدلالة على الله الواحد الأول، والتي كانت مألوفة في الفلسفة الإسلامية في أواخر القرن الرابع أو أوائل الخامس هجري. ينظر: بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 14.

[2] - غالب مصطفى، **في سبيل موسوعة فلسفية**، المرجع السابق، ص 40 - 41.

إلى أفلوطين مباشرة، فمن أهم أوجه هذا الإختلاف التي يمكن رصدها " أن مضمون هذا الكتاب يجاري آراء أبرقلس، حين يضع بين الواحد والعقل الأول وسطا، هو الوجود الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها. وإن كان كتاب (الأثولوجيا) في حد ذاته لم يستخدم لفظ (الوجود) - بصفة ظاهرة -، وإنما تحدث عن الكلمة الإلهية " [1].

غير أن الواحد عند أفلوطين هو المصدر الأول الذي تصدر عنه الوحدة والكثرة، وهو شيء مغاير للموجودات كلها، ولا يمكن الإشارة إليه بأنه هذا أو ذاك. يقول الأستاذ أحمد جاد في سياق حديثه عن إلهيات أفلوطين: " الخير المطلق ليس مثل باقي الموجودات، بحيث يوصف بأنه واحد عدديا. إنه حقيقة بلا شكل أو هيئة، إنه وجود بلا وجود، وهو مبدأ الأشياء ومنتهاها، فهو كل شيء، وبدونه لا تكون الأشياء " [2].

بينما يعبر أبرقلس عن طبيعة الواحد حسب ماجد فخري بقوله: " فذلك المبدأ بحكم خيريته، يولد كل ما هو موجود عن طريق الفاعلية الموحدة فيه. ذلك أن الخير المطلق عبارة عن الواحد، فوجب أن لا يختل فالفعل الذي يتصف بالخيرية عن الفعل الواحد " [3].

على هذا الأساس، يضع ديدياخوس الأثيني العقل في المرتبة الثانية، وهو وحدة بالماهية متكثر بالذات. حيث يتضمن بداخله هو الآخر ثلاث مراتب وهي: الوجود والعلم والحياة. وفي الأخير يضع النفس في الرتبة الثالثة كهمزة وصل بين عالمي المعقول والمحسوس.

إذن تختلف ميتافيزيقا أبرقلس عن مثيلتها عند أفلوطين، حيث يتجلى هذا الإختلاف في إيمان الأول بفكرة العلية التي تمثل حجر الزاوية في نظريته حول الوجود، وبالتالي عملية فيض الموجودات. إذ تبرز محاولة أبرقلس التوفيقية كمحاولة منهجية تجمع بين فلسفتي أفلوطين وأرسطو وفق نسق أفلاطوني محض يقوم على أساس تأويلي

---

[1] - غالب مصطفى، **في سبيل موسوعة فلسفية**، المرجع السابق، ص 41 - 42.

[2] - جاد أحمد، **أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الاسماعيلية**، المرجع السابق، ص 15.

[3] - فخري ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، المرجع السابق، ص 204.

لمفهوم الخير المحض باعتباره العلة الأولى للوجود. وذلك بإضفاء الطابع العقلاني والمنطقي على فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية [(1)].

كما يذهب أبرقلس في نظريته حول الوجود (الكلمة)، إلى أن هناك لحظات للوجود هي على الترتيب التالي: الوحدة المطلقة، ثم ما يفيض عنها من موجودات تعود إلى الوحدة في النهاية. إذ على هذا الأساس قام بترتيب الموجودات ضمن هذا الكون، واضعا الواحد الذي هو الوجود الأول، والعلة الأصلية، والخير القديم في نسق فيضي موضوع قبليا في زمان سرمدي روحاني. يقول ديدياخوس في سياق تبرير طبيعة هذا الواحد: " إن الواحد فوق الأشياء جميعاً، ولا يمكن مشاركته، ولا حتى معرفته. إنه أسمى من الوجود والفكر فائق للطبيعة، تندرج تحته وحدات أو وسائط بينه وبين العقل. ثم يأتي العقل بمراتبه الثلاثة التي ترمز للوجود والحياة والفكر. كما توجد بعد النفس ثلاث نفوس، إلهية وجنية وإنسانية، وأخيراً توجد بعد الطبيعة طبيعيات " [(2)].

بالإضافة إلى هذا التصور الفيضي للوجود، وعناصره الجسمانية والروحانية، وتدرجها ترتيبا من الواحد المطلق سلبا. حكى الفيلسوف فلوطرخس استنادا إلى ما ورد في تحقيق بدوي عبد الرحمن: " أن أبرقلس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بما يسميه البخت (الصدفة)، وجوهر هذا البخت هو: نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي " [(3)].

نخلص إلى أن أبرقلس أقر على أساس هذه التصورات، بأن العالم قديم من حيث المبادئ، وذلك بالرجوع إلى طبيعة الحجج التي أقام على أساسها نظريته الفيضية في مبحث الوجود. حيث اتسمت كل حجة بطابعها الفلسفي الخاص بها، منها ما تعلق بمذهب أفلاطون، ومنها ما تعلق بمذهب أرسطو، ومنها ما انطبع بالصبغة الفيثاغورية المحضة وكل يحيل إلى أن فلسفته كانت توفيقية الى أبعد الحدود في هذا المضمار.

[(1)] - النشار مصطفى، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية**، المرجع السابق، ص 170.

[(2)] - ماهر عبد القادر، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، المرجع السابق، ص187.

[(3)] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 246.

كحجة المثل، وحجة الجود الإلهي، اللتان يرى الدكتور يحي الهويدي أنهما تتصلان بآراء أفلاطون الواردة في محاورة بارمنيدس. أو الحجة الثالثة التي تسمى حجة القوة والفعل، والتي جاءت مفعمة بالتصورات الفلسفية على رأي أرسطو في الطبيعة. والتي تقول بقدم العالم على أساس الحركة اللا نهائية.

بالإضافة إلى الحجة الرابعة التي أوردها أبرقلس في إطار ما يسمى بحجة الحركة، والتي يبدوا أنها كانت حسب الهويدي دليلا آخر استعمله أبرقلس استكمالا للحجة السابقة. والتي تقوم على أساس أن الفاعل إن كان غير متغير، وإن كان ذلك كذلك، فلم يزل علة له [1].

أما الحجج الخامسة والسادسة والسابعة جاءت تبعا لتأييد نظريته الفيضية، وهي أهم الحجج المثبة لقدم العالم. وهي كالتالي: حجة الزمان المطلق، وحجة عدم فناء العالم، وحجة نفس العالم. ثم ذكر لنا فيلسوفنا الأثيني أن الحجة تاسعة قد وردت بدورها على منوال حجة عدم فناء العالم - أي الحجة السابعة -، ولكن بوجه الذي يقتضي القول أن ما يفسد، إنما لا يفسد لآفة فيه [2].

وسنأتي على ذكر هذه الحجج فيما بعد، حينما نتطرق إليها بناءا على ما قدمه الطبيب الرازي في معرض رسائله الفلسفية التي جاء تحقيقها على يد المستشرق بول كراوس، والتي يقول عنها هذا الأخير، أن هذه الحجج كان قد استقاها الرازي من مؤلف لأبرقلس. بحيث وضع لها عناوين بدوره بناءا على الإستدلالات البرهانية التي قامت عليها.

3- مؤشرات نقد مبدأ حدوث العالم

يذهب المفكر عبد الرحمن بدوي إلى أن حجج أبرقلس، فقدت في نصها اليوناني الأصلي. حيث لم يبقى منها إلا نص بالترجمة العربية، لا يشتمل على جميع تلك الحجج، وإنما بعضها خاصة الحجة الأولى. والتي وردت بالطبع في

[1] - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، دس، ص ص 151 - 152 - 153 - 154.

[2] - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 169.

الرد الذي كان قد أودعه يحي النحوي (Jane Philiponus) في مقالته المفردة، وهي غير كتابه الشهير الذي وضعه للرد على أبرقلس بخصوص براهينه العشرة فيما يخص قدم العالم.

ولعل ما جاء في هذه المقالة حسب ابن الخمار كان يخص هذه الحجة، وقد جاء ذكر هذه المسألة كذلك مضمناً في كتابه ما أفرده (فيلوبينوس) للتيار البرقليسي من خلال هذه المقالة، التي ذكرها له المؤرخون باسم: (مقالة في أن كل جسم متناه فقوته متناهية) [1]. وهي الحجة ذاتها التي ذكرها الشيخ ابن تيمية، حين قال أن هذه الحجة، قد اعتمد عليها أكثر المتكلمين مناهضة للآراء الوثنية اليونانية، كأبي المعالي الجويني وكثير من المعتزلة والأشاعرة بعدهم.

حيث ذكروا في عديد من مؤلفاتهم أنهم اعتمدوا على ما قدمه يحي النحوي وغيره من المتقدمين، في مسألة المتناهي واللامتناهي. " حيث ظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضيا منصرما، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له ؟، وقد اشتبه عليهم لفظ النهاية لما فيه من الإجمال والإشتباه. فإن الماضي له آخر إنتهى إليه، فهو متناه بهذا الإعتبار فلا نزاع. وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونفذ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة " [2].

وقد أشار يحي النحوي في المقالة الأولى (الرد على من يرون بأن العالم يمتنع عن اللامتناهي)، أن هذا الدليل كان في زمان دقلطيانوس القبطي، وكان أبرقلس متكلما عالما بعلوم القوم أحد المتصدرين فيها. له تصانيف كثيرة في هذا المجال، منها كتاب: (حدود اوائل الطبيعيات)، وكتاب: (شرح افلاطون أن النفس غير مائتة) ثلاث مقالات، وكتاب: (تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية) [3].

---

(1) - عبيد علي إمام، **موقف ابن الخمار**، المرجع السابق، ص 243. وأيضا: بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 246.

(2) - الكواري كاملة، **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، المرجع السابق، ص 144.

(3) - القفطي، **أخبار العلماء**، المرجع السابق، ص 63.

ويذكر يحي أن مشكلة العلة التامة، قد ظهرت في الأسئلة الثلاثة الأولى، وذلك وفقا لترتيب كان أودعه الشهرستاني في مؤلفه المشهور (الملل والنحل) لمجموع حجج أبرقلس. والتي يقول عنها بأنها انتقلت بصورتين مختلفتين إلى العالم الإسلامي، رغم أن أغلبها كان قد ترجم على يد شيخ المترجمين إسحاق بن حنين.

إلا أن ما يلفت النظر، هو ما تمخض عنه ذلك الجدل الوطيس حول أعمال أبرقلس، وظروف انتقال فلسفته عبر دواليب الترجمة والنقل التي كانت آخذت في الإنتشار داخل العالم الإسلامي. مما يدل على وجود مؤشرات نقدية بدت ناجزة عن تداخل عميق بين المناقشات الكلامية والفلسفية آنذاك، والتي كانت تندرج في إطار الجدل الفكري الذي قاده علمائنا وفلاسفتنا في مرحلة نضج الفكر الميتافيزيقي عند المسلمين.

ولعل لهذه المؤشرات مداخل أيديو- معرفية متباينة، نشأت في الحقيقة بناءً على تلك الغايات التي سعى الطبيب الرازي إلى توطين بعضها واجتثاث بعضها الآخر في فلسفته الإلهية عامة. وذلك بهدف تحرير العقل من سلطان اللاهوت الديني. وبالتالي اتخاذه من أدلة أبرقلس مطية لبناء مذهبه الفلسفي ذو الطابع النقدي، وهو ما حاول أن يقوم به العديد من علمائنا الأجلاء على غرار ما عمد إليه الطبيب، في ظل انتشار الفلسفة الفيضية على يد أفلوطين الإسكندري.

لذلك كان اعتماده على ميتافيزيقا أبرقلس، يندرج ضمن معطى إثبات أو تفنيد أحد طرفي ذلك الجدل المتمخض عن إشكالية الخلق من عدم. بل إن هناك أعمالا أخرى، أدت دورا مهما ومؤثرا في توسيع دائرة النقد المعرفي، الذي طال مسألة خلق العالم من العدم. مما يجعلنا نفترض بشكل أو بآخر أن كل هذه السياقات الفلسفية، إنما اعتمدت في غالب الأحيان على كتاب: (الرد على برقلس) ليحي النحوي، حسب ما يبينه لنا المفكر حسام الدين الألوسي في دراسته (مشكلة الخلق) [1].

[1] - الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 323.

بنى بعض فلاسفة الإسلام إذن مذهبهم الفلسفي، اتجاه مشكلة الخلق، على أساس أن العلة التامة تستلزم معلولها، فلا تتأخر عنه، لأن الباري (الله) (I) عندهم: علة تامة / موجبة، إذ لابد من وجود معلولها معها، وإلا انتفى كونه كذلك. وذلك نقص في حقه. فعلاقة العالم بالله (U)، كعلاقة ضوء الشمس بالشمس، يوجد معها مساوقا في الزمان. يقول الدكتور خوجة لطف الله أن محصل كلام الفلاسفة ما يلي:

أ - العالم قديم قدم الإله (I)، مقارن في الزمان، لا في الرتبة والذات.

ب - العالم صدر عن الله (U)، لم يخلقه، بل كصدور الضوء عن مصدره.

ج - المادة قديمة أزلية [1].

نلاحظ استنادا إلى ما سبق، أن الرازي الطبيب قد اطلع على التراث اليوناني، خاصة تراث جالينوس وأبرقلس. وذلك من خلال الرجوع إلى آراء يحي النحوي، الذي أسهم في تصنيف جوامع جالينوس الستة عشر [2]. ولئن كان الأستاذ عبد الحليم عطية يؤكد أن شخصية يحي النحوي، لا تزال تحتاج إلى دراسة مستفيضة توضح أهميته ودوره في شرح التراث الفلسفي اليوناني. ومدى تأثيره في الفلسفة الإسلامية، مشيرا إلى ما قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب).

---

[1] - خوجة لطف الله عبد العظيم، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، (مقال) مجلة جامعة القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، العدد 43، ج19، الرياض، السعودية، 1428هـ / 2007، ص 253.

[2] - يقول النديم: (وإذا رجعنا إلى فهرست كتب جالينوس الذي عمله حنين إلى علي بن يحي، علمنا أن الذي نقل حنين أكثره إلى السرياني. وربما أصلح العربي من نقل غيره أو تصفحه. وثبت الكتب الستة عشر عند حنين هي: كتاب (الفرق، الصناعة، النبض، شفاء الأمراض، التشريح الإسطقسات المزاج القوى الطبيعية، العلل والأعراض، التعرف علل الأعضاء الباطنة، النبض الكبير، الحمامات، أيام البحران، تدبير الأصحاء، حيلة البرء. ويذهب إلى أن إصطفن وجاسيوس وأنقيلاوس ومارينوس كانوا أطباء اسكندرانيون، وهم ممن فسر كتب جالينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها وسيما كتبه الستة العشر). ينظر: النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 277 - 283. وأيضا: عطية أحمد، **جالينوس في الفكر القديم والمعاصر**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1999، ص 18.

وكذلك ما ورد في تحقيق الدكتور علي أبو ريان في كتابه: (الشهرزوري). أن الرازي كان من أبرز فلاسفة الإسلام، الذين وضعوا نقوضا على تصانيف جالينوس وأبرقلس التي وضعها يحي النحوي، أي المجتهد بين أيدي المتطببين [1].

لقد كان لكتاب الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس، جذورا ضاربة في تاريخ النقد العلمي والفلسفي على حد سواء، حيث يمثل نقد جالينوس للإسكندر الأفروديسي، أبرز ما قدمته الحضارة الهلينستية للعلم والمعرفة. كما عارض يحي النحوي جالينوس على تلك النقوض في القرن السادس الميلادي (06 م).

بالإضافة إلى ما قدمه جابر بن حيان من نقوض، وشكوك في القرن الثامن الميلادي (08 م). إذ مثل أول شخصية علمية تقوم بنقد جالينوس في الحضارة الإسلامية.

ولعل هذا ما شجع فيما بعد الرازي الطبيب، على إلقاء شكوكه على جالينوس، متبعا أستاذه جابر بن حيان في هذا المنوال رغم أنه قال: أن كتابه ذلك لم يرد له أن يطول بكثرة الشكوك، التي أثارها على فاضل الأطباء. وذلك ابتغاء تجنب الإطناب أو تكرار ما قد سلف ذكره عند من سبقوه في هذا المجال، رغم أن كتاب الشكوك للرازي جاء حاملا لأكثر من نقد مستفيض على ست وثلاثين عملا جالينوسيا، على حد ما ذهب إليه بعض المحققين في تراث الرازي الطبيب.

فإذا كان تأثير جالينوس قويا على الرازي، فإن تأثيرات عديدة لفلسفة هذا الأخير، ظهرت عند كثير من فلاسفة الإسلام، كالفيلسوف أبي علي ابن مسكويه الذي سبق ذكره، والذي اشتهر بنزعته الأرسطية. وهو ما يبدو بوضوح في أعماله الأخلاقية والميتافيزيقية، إذ يمكن أن نرى هذا التأثير في أعمال أخرى فلسفية كان تناول فيها مسائل تعرض لها في كتاب: (الهوامل والشوامل) بالإشتراك مع أبو حيان التوحيدي، خاصة في مجال الإلهيات والطبيعيات [2].

---

[1] - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 18

[2] - التوحيدي أبو حيان، **الهوامل والشوامل** (مقدمة)، المرجع السابق، ص 34.

والحقيقة أن إهتمام جالينوس بأفلاطون، وشرحه لطيماوس على أساس طبيعي، قد وجد قبولا لدى فلاسفة الإسلام، ولكن ليس بالدرجة التي أثارت أصحاب هذا الإتجاه، على مستوى الفكر المادي المتواري خلف دلالات الفلسفية القابعة في محاورة طيماوس. وفي مقدمة هؤلاء الأفلاطونيين الماديين الطبيب الرازي، حيث يرى الأستاذ عبد الحليم عطية أن أكبر تقدير يميل إليه رأيه في المصدر الجالينوسي، الذي استعان به الرازي الطبيب، في معرفة الفلسفة الأفلاطونية هو محاورة طيماوس، المنقولة على شرح جالينوس بترجمة يحي بن عدي.

حيث يؤيد هذا الافتراض تلك العناوين التي أفردها الرازي، كذكره كتاب: (العلم الإلهي على رأي افلاطون) وكتاب: (تفسير أفلوطرخس في كتاب طيماوس)، والذي سنأتي على تبيان أهميتهما وأثرهما لاحقا [1].

كما يذهب عبد الحليم عطية، أن الرازي نقد جالينوس في كتاب ضمنه ثمانية وعشرين خطأ علميا، وقع فيه هذا الأخير. كما نقده في كتاب (البرهان) خاصة في عمل العين في الإبصار، وتكيف حدقتها في حالتي النور والظلمة. بحيث اعتمد في نقده على الخبرة التشريح التي استفاد منها جالينوس، ولكن أضاف الرازي إليها من خبرته في تشريح الحيوانات، وهذا ما بينه في الجزء التاسع عشر (19) من كتاب (الحاوي) [2].

كما عاب عليه قوله في الإبصار على رأي جابر بن حيان، من خلال إطلاقه نقدا في الشكوك على فاضل الأطباء، فقد نقض جابر جالينوس في كتابه: (النخب) قائلا: " إن الصورة تمتد إلى العين والمرآة حتى تتشكل فيها، وليس هذا أيضا مسلما. لأن جالينوس الطبيب قد رأى خلاف ذلك، وأن نورا يخرج من العين إلى الشيء حتى تقبل صورته ثم يعود " [3].

---

[1] - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 57.

[2] - الرازي أبو بكر، **الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس**، تح: مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية مركز تحقيق التراث، القاهرة، مصر، ط 01، دس، ص 83.

[3] - الرازي أبو بكر، **الشكوك على فاضل الأطباء**، المصدر السابق، ص 83.

بالإضافة إلى ذلك، فقد صحح الرازي تعاريف كثيرة لجالينوس، ذكر جملتها في كتاب (الحاوي)، منها على سبيل المثال تعريف جالينوس للقولنج حيث قال: " إن تشخيص القولنج ليس دوما بالأمر السهل فجالينوس نفسه قد أخطأ فيه " [1].

ومن الواضح هنا، أن الطبيب الرازي يتابع ما ذهب إليه جابر بن حيان في شكوكه على جالينوس. خاصة في مسألة قدم العالم، وفي مراجعته لتصورات الزمان والمكان والحركة، وذلك في كتب (التصريف) و(الخواص الكبير) و(النخب). حيث أخذ جابر بن حيان على جالينوس " أنه ابتدع الشك، وحيَّر الناس، وردَّ على أرسطوطاليس في مواضع من كتبه؛ وفي كتابه: (في المحرك الأول) وفي كتابه: (في البرهان)، وذلك أني أعتقد في جالينوس أنه ما علم ما قال البتة في هذه المواضع من الشكوك " [2].

وقد ذكر سلمون بينس أن من مصادر فلسفة الرازي الطبيب، مؤلفات جالينوس وابرقلس. خاصة قولهما في الزمان والمدة، حيث أن موضوعة القول بأن الزمان صورة الدهر، هو رأي أورده الطبيب على غرار فلسفة أفلاطون في الزمان المزعوم عند ابرقلس في قدم العالم. ففي كتاب (أعلام النبوة) مثلا يذكر أبو حاتم الرازي الإسماعيلي، أن قول الرازي يشبه قول أفلاطون وأنه أصوب الأقوال. " والدهر هو المحيط بالزمان، وهو نسبة ما مع الزمان، وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان. ونسبة ما ليس في الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان: الاولى به ان يسمى السرمد، والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر الحركة علة الحصول " [3].

ثم يشير بينس بعد ذلك أن مخطوط يحي بن عدي، كان أهم مصدر لأقوال الرازي في هذه المسألة. كما أن التحقيق الذي قام به للمخطوطات التي توصل إليها، قد أدت به الى الربط بين مؤلفات بن عدي التي جمعت نظريا

---

(1) - الرازي أبو بكر، **الشكوك على فاضل الأطباء**، المصدر السابق، ص 39.

(2) - المصدر نفسه، ص 83.

(3) - بدوي عبد الرحمن وآخرون، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 49.

بين جالينوس وأفلاطون. مما أدى الى ثبوت صحة ما جاء به هذان الفيلسوفان. وبالتالي اعتبار آرائهما تبعا لتصور يحي بن عدي، مصدرا لفلسفة الرازي، خاصة في مسائل النفس والزمان والمكان [1].

بالنظر إلى مسألة النفس على سبيل المثال، يتبين لنا جليا مرة أخرى، أن موقف الرازي من المسألة، كان نفسه ما قرره جالينوس حول تصوره للنفس الإنسانية، حيث ينتهي إلى القول: بأن الله أراد أن يوجد العالم على مثال الخير والخيّر لا يمكن أن يوجد، إلا إذا وجدت نفس تفعله. وقد نقل محمد العربي الخطابي، أن محمد بن زكريا الرازي قد أخذ رأيه في النفس عن القدماء (لا سيما أفلاطون). وأن هذا الأخير ذكر " أن جميع النفوس الإنسانية متساوية في الجوهر والماهية، إلا أنها لأجل الآلات المختلفة تختلف أفعالها، وقد كان هذا رأي الحكماء في النفس الناطقة " [2].

على هذا الأساس الروحاني، كان الرازي أفلاطونيا بدرجة كبيرة. خاصة فيما تعلق بتصوره لمبادئ الكيان والتي يرى أنها توجد قبل العالم. لأن القول بثبوت وجود العالم على مثال الخير يفضي، إلى القول بوجود نفس كلية لا محال، وهو ما وضع له أفلاطون دليلا قياسيا في محاورة طيماوس.

حيث أفضى فيه أفلاطون إلى القول: " بأن النفس الكلية قد وجدت من المشابه واللا مشابه، ومن هذين المبدأين كوّن (الله) الباري شيئا ثالثا هو النفس الكلية. فكانت قوى النفس خليطا من المعقول واللامعقول، أما الزمان فهو حالة النفس الموجودة في الأزل لأن الزمان له طبيعة موجودة، وهو جوهر قائم بنفسه، وإنما الحركة تمسحه أو تقدره، كما يمسح الماسح الارض " [3].

لقد كان الرازي تابعا لأفلاطون، كما تبع جالينوس هذا الرأي الأفلاطوني، بناءً على ما ذكره الإسكندر الأفردوسي بأنه قد حكى عن أفلاطون: " أن الزمان قديم بنفسه، وليس يحتاج في وجوده إلى الحركة، ... وإن

---

(1) - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني الفلسفي**، المرجع السابق، ص 105.

(2) - الخطابي محمد، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 481.

(3) - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 47 - 58.

أفلاطون حكى مثل رأيه في ذلك. بمعنى أن الزمان جوهر، وأنه لا يريد بذلك معنى المدة، وإنما الحركة بمسحها وتقديرها " [1].

من هنا يمكننا أن نتبين مدى أهمية تلك المؤشرات النقدية التي حاول الرازي، وثلة من فلاسفة الإسلام العلمانيين أن يؤسسوا له من خلال تبني الآراء البرقليسية التي بدت إستباقية نوعا ما، في ظل سطوة العقل المستقيل. والذي حاول وضع العقل الإسلامي تحت وصاية الغنوص، الذي وثب فوق الحياة الإنسانية للإنسان المسلم.

وسيبقى ذلك الوثب حميميا في ظل التفكير بشأن هذا الوجود الذي هو في جوهره خلق من عدم، اوجده الباري لهدف كوني فريد، اختير الانسان ليكون مكلفا بتعقل الكون. أيما كان الإفتراض حدوثا أو قدما، لتقدم الرؤية الإسلامية لمشكلة الخلق من عدم، أنموذجا متوازنا من الأطاريح الممكنة، لحل هذه المشكلة رغم أن عمليات التفكير في المبدأ الأول يبقى تحت طائلة الفيض المحض لأنوار الحقيقة على العقل الكلي ذو الماهية الكونية..

[1] - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 47 - 58.

- المبحث الثاني: مشكلة خلق العالم (رؤية إسلامية)

تعتبر مسألة خلق العالم بجانب أطروحة الحدوث والقدم، من بين أول المسائل التي أثارها المتكلمون وفلاسفة الإسلام على حد سواء. لهذا لابد من التعريج على أهم محطات ذلك الجدل الذي قام بين علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، وذلك بهدف التعرف على أهم الخصائص التي ميزت موقف الرازي من مشكلة الزمان (ينظر الملحق 02).

فالله حسب تصورهم العام خالق العالم، والعالم مخلوق من الله، وهذا ما يسلم به الجميع، وينتهي اليه اعتقاد المسلم عامة. ولكن ما يتبادر إلى ذهن الباحث في ملابسات هذه المشكلة، لا ينفك يتساءل ماهية الخلق: هل نستطيع تبعا لذلك، أن نقول إن العالم محدث وفقط ؟.

لقد أشار كل من الأستاذ صبحي الصالح وكذا الدكتور عبد المحسن مقصود في دراستهما، أن الإمام العسقلاني ذكر في سياق هذا القول، مشيرا إلى ذلك في كتابه: (فتح الباري بشرح صحيح البخاري). أن الخبر يذكر لنا أن هناك من الذين سألوا الرسول (r) في هذا الباب، وقد كانوا بعض بدو الصحراء الذين شغلهم أمر الخلق والنظر في الكون. فأقبلوا على الرسول (r) يسألونه عن بداية العالم ؟.

فأجاب (r)، بعبارة موجزة، مختصرة الكلمات والمفردات، ولكنها كثيرة الدلالات والمعاني. فجاء قوله حسب الرواة حول أصل العالم، جوابا يستدعي التأمل والتفكير العميق في الحقيقة الربانية، التي تسمو على كل منهج فكر ابتدعه العقل الإنساني. حيث قال (r): " كان الله ولم يكن شيء معه أو غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض "[1].

ولم يكتمل حديث رسول الله (y)، حتى ذهبت ناقة السائل، فانطلق وراءها في الصحراء. وفي رواية أخرى أوردها الإمام البخاري، بسنده عن عمران بن حصين (y)، قال: " دخلت على رسول الله (r)، وعلقت ناقتي

[1] - صحيح البخاري، **كتاب بدء الخلق**، نقلا عن: صالح صبحي، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، المرجع السابق، ص 32. وأيضا: المقصود عبد المحسن، **فكرة الزمان عند الأشاعرة**، المرجع السابق، ص 28.

بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: أقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا، بشرتنا، فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: أقبلوا البشرى يا أهل اليمن أن لم يقبلها بنو تميم، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالو: جئنا نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله، ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السراب فو الله لوددت أن كنت تركتها " [1].

وقد فسر أهل السنة أن معنى الحديث قياسا على ما أورده الامام البخاري في صحيحه، على أن الحديث يؤكد إثباتا أن ثمة موجودا قد كان قبل وجود الكون، وأن في عملية الخلق نفسها ترتباً في الزمان، واستمرارا في التطور وتدرجا في نشأة الأجرام وتكاملها، فما تم التكوين دفعة واحدة بصورة كاملة [2].

لكن الفطرة والشريعة كلاهما قالتا بخلق العالم، بعد أن لم يكن موجودا، وكذلك يستطيع العقل إثبات ذلك أيضا. وبالعودة إلى موقف الدكتورة منى أحمد أبو زيد، التي تؤكد لنا من خلاله، انه بالرغم من القيمة التي حظيت بها الطبيعة في أعمال المتكلمين، والتي تبين لنا، بأنه: " لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى مسائل جليل الكلام، بأي حال من الأحوال، إلا أن معظم كتب علم الكلام عندما تتناول الحديث عن الجانب الإلهي، تسبق هذا الجانب بالبحث في العالم ووجوده " [3].

لهذا احتلت الطبيعيات بالفعل عند متكلمي الإسلام، خلاف الظن الشائع أو بالأحرى الخطأ المعتمد، مكانا فسيحا في صدر المسرح الجدلي الذي تناظر فيه آباء المتكلمين، وفلاسفة الإسلاميين على حد تعبير يمنى طريف:

---

(1) - خوجة لطف الله عبد العظيم، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، المرجع السابق، ص 237. وأيضا: محمد مسعود جمال عبد الهادي وآخرون، **تاريخ الأمة المسلمة الواحدة**، دار الوفاء والنشر والتوزيع، ط 01، 1991، المنصورة، العراق، ص 18 - 19.

(2) - صالح صبحي، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، المرجع نفسه، ص 32.

(3) - أبو زيد منى، **التصور الذري**، المرجع السابق، ص 07.

" إن الطبيعة لم تكن من المسائل الكبرى، ولا وجدت ضمن الأصول الخمسة للمعتزلة، إلا أنها وجدت متناثرة بزخم في أعمال المتكلمين "[1].

فلو نظرنا على سبيل المثال، إلى تصور الطبيعة عند علماء الكلام، وحاولنا فهم المنطق المعرفي الذي أقاموا على أساسه تفسيرهم لها، نرى أنه منطق يقوم على أساس تلك العلاقة التي تربط الله بالعالم. مما يجعلنا نعتبر تلك العلاقة مدخلا للبحث في مختلف كيفيات الخلق الإلهي للموجودات الطبيعية.

وبالكاد يمكننا بعد ذلك أن نقر مبدئيا أن علمائنا الأوائل، قد خصصوا لهذه المسألة جزءا كبيرا من بحوثهم الكلامية، رغم أنهم جعلوا منها موضوعات ومسائل، ذات طابع دقيق يستوجب النظر فيه طلبا لقرائن تثبت بداهة المقدمات الإلهية بأي حال كان. لأن هذه المسائل الدقيقة، كانت موضوعاتها بالنسبة لهم تدور في الغالب العام، حول أحوال قيام الأعراض بالجواهر [2].

1- جدل الزمان من الطبيعيات إلى الإلهيات

إن ما يمكن أن ينطوي عليه الجدل عندهم، في مسألة خلق العالم من عدم، بمعنى يتضمن إيجاد الموجودات لا في زمان. وما حملته هذه المشكلة، من أطاريح متعارضة لم تنتهي فيها الأبحاث إلى حل نهائي. لأن السؤال وحده هو ما يمكن أن يقال بشأنه، أنه المعطى الجوهري في كلا القضيتين التي أبان عنهما منطق الجدل الكلامي.

فالمسلمون مختلفون من حيث اعتقادهم بعمليات الخلق من عدم، فإما أنهم قالوا: إن الخلق كان في زمان، أو إن العالم وجد في اللازمان. إذ ما فتئ الجدل يحتدم حول هاتين المسألتين، حتى بدأ عدد من المتكلمين والفلاسفة، يسعون وراء قض رحاب النظريات التي كانت تدعم هذا الرأي أو ذاك، ونخص بالذكر نظرية جوهر الفرد، التي تمركزت فعليا ضمن دائرة دقيق الكلام، وتوسعت دائرتها لتشمل بعد ذلك مباحث الفلسفة جملة عامة.

---

[1] - الخولي يمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام**، المرجع السابق، ص 70.

[2] - يقول طه عبد الرحمن: (واعلم أيضا أن العقل المجرد عرف عند علماء الإسلام باسم لنظر. فالنظر عندهم، بصفة عامة، عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئا معينا، ويسلك إليه طرقا محددة مع الاعتقاد بأن الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب). ينظر: عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي ، بيروت، لبنان، ط02، 1997، ص 23.

إن مجرد إلقائنا ها هنا، لنظرة متمعنة في آراء علم الكلام القديم، حول تطور مباحث علم الطبيعة، تبرز لنا منذ الوهلة الأولى عبر مراحل تطور هذا العلم. بأن علمائنا لم يفردوا للطبيعيات مصنفات مستقلة عن مبحث الإلهيات كما سبق الذكر. لأن وضعها عندهم ليس على قدم المساواة مع المباحث الإلهية، فهي في نظر أباء المتكلمين قبل كل شيء " غير قادرة على مجاراة الفعل الإلهي من الناحية العقدية، بالرغم من أنها تبقى غير مندرجة تحت الحقيقة الإنسانية التي يمكن تعقلها من حيث المبدأ، ومن حيث ممارسة وجودها كغاية " [(1)].

فمثلا يشير الدكتور يحي الهويدي، في معرض حديثه الذي أودعه في دراسته: (مشكلات الفلسفة الإسلامية)، إلى موقف فلاسفة الإسلام الذين قالوا: بأن العالم قديم وفي الوقت نفسه مخلوق، وقد بين اختلاف هذا الموقف مع موقف الدهريين أو ملاحدة الماديين الذين قالوا: " بأن العالم قديم، وأنكروا أن يكون مخلوقا بفعل خالق. وهذا قول الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق " [(2)].

هذه الرؤية تدور حول أصالة المادة، وهنا تعبر بأزلية المادة، بحيث تكون هي منشأ الموجودات، وهي أزلية الذات، وإن الحوادث والطوارئ عليها هي نتيجة للحركة والطاقة الكامنة فيها، أي عملت على إثبات هذه الصور والماهيات المختلفة المتعاقبة المتواردة على المادة في طول العالم وعرضه، " فهي خالقة أزلية في جوهر ذاتها، وحادثة في تطوراتها لا تحتاج إلى خالق يخلقها كما الخالق في الميتافيزيقا ليس له خالق، واعتمد قانون (Lawazieh) أن المادة تحدث كم عدم كما أنها لا تنعدم " [(3)].

إن بعض فلاسفة الإسلاميين، الذين تمَّ استعراض بعض آرائهم الفلسفية بصور تحليلية، حول مشكلة حدوث العالم وقدم زمان هذا الحدوث، ما انفكوا أن سلموا بالخلق، وأثبتوا وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا الرأي

(1) - محمد أحمد خلف الله، **مجلة عالم المعرفة**، (مفاهيم قرآنية) العدد79، يوليو 1984، ص 08 - 09.

(2) - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية**، المرجع السابق، ص 128.

(3) - فقيه علي شادي، **الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان**، المرجع السابق، ص 54.

عن ملاحدة الدهريين)، رغم أنهم قالوا أيضاً: بأن العالم قديم، وليس محدثا (وفي هذا هم متفقون مع أولئك الدهريين) [1].

إلا أنهم استطاعوا أن يخترقوا بتساؤلاتهم أيقونة الخلق من العدم في صورتها العقدية، وإعادة بعث روح التفكير العقلي في الإسلام. إذ واستنادا إلى هذا المستوى المفاهيمي الذي حاول من خلاله هؤلاء الجمع بين فكرتي خلق العالم وأزليته في الزمان القديم.

لقد أخذت صفة (قديم) منذ اللحظة الأولى، كما يشير إليه تاريخ الفرق الكلامية مكانا هاما دون شك، إذ لم تخلو أبحاث المتكلمين من ذكر هذه الصفة وإسنادها للباري في مجامعهم، ويعود السبب في ذلك إلى كون أن النص القرآني، أشار إلى هذه الصفة إضمارا وتأويلا، وهذا حسب بعض المفسرين. إذ لم يرد في آياته الكريمة نعت ذاته بهذه الصفة، ولا عرف عن صفاته اسم يشير له بالقدم تصريحا.

وإنما برزت هذه المسألة حينما شق فريق من المتكلمين مذهب اعتقادهم تأويلاً بيانيا وبرهانيا، جرى ترسينه على يد المعتزلة خاصة. وقد أشار المفكر سامي النشار في جزئه الثاني من دراسته نشأة التفكير في الإسلام، " أن هذه الصفة لم ترد تصريحا في القرآن، لذلك كان الاختلاف شديدا حولها، رغم أن ردها إلى وحدة ذات الباري، هو ما كان يجمعهم، لهذا اختلفوا حول حمل هذه الصفة عليه " [2].

لهذا فإن ما يمكن أن نعتبره بمثابة السبب المباشر، الذي أثار الشبه حول هذا المفهوم، والذي أحدث جدلا كثيرا بين أوساط المتكلمين، الذين جعلوا مبحث القدم بصفة عامة، مرتبطا بأخص النعوت والصفات الإلهية التي يطلقونها على ذات الباري.

---

[1] - فقيه علي شادي، **الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان**، المرجع السابق، ص 128.

[2] - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 510.

" فالله (I) عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته. لا بعلم وقدرة وحياة، وهي صفات قديمة، ومعاني قائمة به. لأنه لو شاركته الصفات في القدم، الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الألوهية، فكل ما عدا الله من الكائنات حادثة "[1].

من هنا كان على علماء الكلام في الإسلام، أن ينطلقوا من الموضوعات الحسية والعينية، وأن ينظروا إلى أشياء الكون، وجميع الأجسام الموجودة، نظرة حدوث لا غير. فهي بالكاد تتركب من أجزاء لا تتجزأ إلى ما لا نهاية. حسب نظرتهم المادية، التي استندوا فيها إلى ما تقدمه النصوص القرآنية. فأما البسيط المحسوس، فلا شك أنه قابل للإنقسام. وكل انقسام ممكن إما أن يكون حاصلا بالفعل، أو لا يكون كذلك، وبحسب هذين التقديرين بقي رأيهم يتراوح بين الإثبات والتفنيد.

لتشمل بعد ذلك تساؤلاتهم الذرية (المادية) علاقة الجوهر الأول، بعناصر العالم الأخرى، من عرض وجسم ؟ وكيف يكون فعل الجوهر في لواحق الطبيعية، كالحركة والزمان والمكان ؟. كما يظهر لنا أن أوائل المتكلمين تساءلوا أيضا حول إمكان قيام الأشياء، وفق الضرورة الواجبة للملاء والخلاء ؟؛ كما انتهوا بعد ذلك إلى ضرورة البحث في الكيفيات التي تكون بها الأجسام جواهرا، وبالتالي كيف يكون فسادها ؟.

ولعل الإطار العام الذي كانت تنخرط فيه مسألة الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية، التي مثلت محور ذلك البحث في ضروب تلك العلاقة على سبيل المثال، كان يؤثر في البداية فكرة القدرة الإلهية، بدل الإنحصار بين ظفري (الهيولى والصورة) في الفكر المشائي، والذي انجرت عنه عدة إشكاليات محرجة أبرزها إشكالية حدوث العالم أو قدمه، والتي بقيت رغم نظرية الجوهر الفرد التي تبناها بعض علماء الكلام، ونفر من فلاسفة الإسلام تتراوح بين إثبات وتفنيد.

---

[1] - عون فيصل بدير، **علم الكلام ومدارسه**، المرجع السابق، ص 200.

لهذا تبقى الغاية القصوى من إشكالية (الحدوث والقدم) عند المتكلمين، هو تبرير مسألة الذرية من أجل إثبات حدث العالم، بل وتطور منطقهم الكلامي حتى ظهرت آراء جديدة تقوم على أساس إثبات الخلق المستمر، لأن إثبات العالم وفق هذا التصور يدخل في سياق إثبات وجود الله، وأن إثبات الخلق المستمر فهو إثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به.

فالله (U) في الدين الإسلامي على حد ما ذهب إليه دي بور: " قادر على قدرة لا متناهية، ولكن هذه القدرة ليست قائمة على فكرة قيام الله (I) في المادة وفي الإنسان، وحلوله فيهما بصفة دائمة على غرار ما قالت به المسيحية. بل إن قدرة الباري قدرة متجددة، مرهونة فقط باللحظة التي يتدخل الله (I) فيها، لا بقيامه بصفة دائمة في الكون، ومرتبطة بالتصور الأنطولوجي العام لإله الإسلام باعتباره إلها مفارقا متعالياً " [(1)].

إنطلاقا من هذه التساؤلات، ذهب المتكلمون في تفسيرهم معنى الخلق، إلى القول: " إن الكون وجد من عدم وأن الموجودات تكونت من الجوهر الفرد. وأن الجسم مؤلف، وأقل الجسم جوهران بينهما تأليف. وقد كانت الأكوان جميعها عند المتكلمين على أساس هذا المعنى، اسماً للاجتماع والافتراق، والحركة والسكون في الجواهر والأعراض. أما الجوهر عندهم فهو حسب تصورهم ما قام بنفسه، وهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته، وهو كل ذي حجم متحيز والحيز تقدير المكان؛ فلا يجوز أن يكون عين ذلك الجوهر حيث هو " [(2)].

على هذا الأساس تمَّ تقسيم الموجودات عند أئمة المعتزلة، حيث قالوا: " بوجود قسم زماني روحاني، هو عالم الأرواح والعقول الأبدية. وقسم جسماني مكاني، هو مجموع الأشياء المادية. والعالم بهذا المعنى، إنما هو واحد مع تعدد مظاهره " [(3)]. كما تناول الجبائي هذا الرأي (235 - 303 هـ / 849 - 914 م) حين تطرق لمسألة الخلق،

---

(1) - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 183.

(2) - عبد الرحمن بن محمد أبو سعيد، **الغنية في أصول الدين**، تح: عماد الدين أحمد، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 50.

(3) - العبد عبد اللطيف، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 28.

على حد ما أشار إليه محمد العربي الخطابي، بأن هذا الإمام كان أبرز من تكلم في خلق المخلوقات الروحانية والجسمانية بناءً على القول بالكون من العدم. وبأن الكون هو الموجود سواء الروحاني أو الجسماني.

حيث ذهب في رأيه الخاص بخلق الكون إلى قولين يندرجان تحت معنى الكون جملة عامة، فهو: " اسم لما حدث دفعة، كانقلاب الماء هواء، وأن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، والكون بهذا هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها " [1].

وبالتالي، فالموجود إما أن يكون متناهيا أو غير متناه، إذ على هذا الأساس يتم تقسيم الموجودات ضمن أقسام أربعة:

أ) - أن الجسم عندهم مركب من أجزاء متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين.

ب) - أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام بالتحديد.

ج) - أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حدّ، إلا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم، وهو قول جمهور الفلاسفة [2].

د) - أما القسم الرابع فيذكر عنه الباحثون، أن الجبائي كان أول من زعمه، وهو رأي قائم حول مشكلة زمان ذاتها.

حيث يذهب الإمام الجبائي إلى القول: " بأن الكون فلك، ثم ردَّ الأوقات إلى حركته، بدليل أن الله (U) وقَّتها للأشياء " [3].

---

[1] - الجرجاني، **التعريفات**، المرجع السابق، ص191. نقلا عن: الخطابي، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 827.

[2] – الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 183.

[3] - يبدوا أن لهذه النظرية الطبيعية في فلسفة المعتزلة صورتها الثيولوجية، والتي سيكون لها أثرها العميق في بلورة كثير من تصوراتنا الدينية حول الطبيعة. ينظر: الجرجاني، **التعريفات**، المرجع نفسه، ص 191 . وأيضا: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 21.

على هذا الأساس تعتبر آرائه من أهم النظريات الكلامية، التي تناولت مفهوم الزمان في إطاره الطبيعي. إذ أن هذا الرأي الذي نستند عليه، حد ما ذهب إليه الدكتور حسام الدين الألوسي، يجعلنا ندرك بوضوح أصالة الفكر الفلسفي عند علماء الإسلام الأوائل، خاصة قدرتهم على استخدامهم فكرة (الذرة)، أو ما يعرف عندهم بـ: (جوهر الفرد)، المعقود ضمن أبحاثهم الكلامية في الطبيعيات، والتي تناولوها بهدف إثبات العقائد الدينية. حيث كان التصور الذري للطبيعيات، يتأسس حسب رأي يمنى طريف الخولي داخل أنطولوجيا الكلام، المتناهي غائيا نحو تبرير مشروعية النظر في الإلهيات؛ من جهة المخلوقات، والعلامات أي ما يعلم به الشيء [1].

غير أن هذا التصور الديني الذي تشيد به المفكرة، انتقل من حقل الكلاميات إلى حقل الفلسفيات، بكل ما كان ينطوي عليه من أسئلة عقلية محرجة، وأيضا لما رآه علمائنا من ضرورة لهذا النقل المنهجي لأسئلة الطبيعة، وما توصلوا إليه من نتائج أضفت على تلك الحجج التي كان يتبناها العلماء العقديون، حيث اعتقدت بها كل الأطراف الذين تخاصموا جدليا وسياسيا حول مشكلة خلق الوجود داخل دائرة الحدوث والقدم.

حيث انتهي فلاسفة الإسلام بعد ذلك إلى القول: " أن ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له، لفلا يمكنه البتة أن يكون عدد أكثر منه بوجه من الوجوه. فوجب أن نقول في الزمان: قبل ابتدائه ضرورة، ولا مخلص منها. - كما أن هذا القول الذي نقتبسه عن فلاسفتنا القدماء -، محال ممتنع لا يتشكل في العقل ولا يمكن. لأن الحس مثلا: يوجب ضرورة، أن أشخاص الإنس، مضافة إلى أشخاص الخَيِّل، أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخَيِّل. ولو كانت الأشخاص لا نهاية لها لوجب أن مالا نهاية له أكثر مما لا نهاية له " [2].

---

[1] - (عالم): حسب تعريف معجم ألفاظ القرآن الكريم للأستاذ معد أمين الخولي هو لفظ مشتق عن المادة (ع. ل. م) أي بمعنى: (ما يُعلم به الشيء، وهي مشتقة أصلا من العلم والعلامة. والعلامة ما تترك في الشيء مما يعرف به، ومن هذا العلم لما يعرف به الشيء أو الشخص، كعلم الطريق وعلم الجيش (الراية)؛ وسمي الجبل علماً لذلك". ينظر: الخولي أمين معد، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية، ج 04، القاهرة، مصر 1968، ص 240 - 241.

[2] - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 143.

وبالتالي لا يخلو الزمان من هذا الحكم في رأيهم، فحسب رأي الدكتور يحي الهويدي، لا يخرج هذا الحكم عن ثلاثة أوجه لا رابع لها على حد تعبيره، وهي: " أن جزء من الزمان لا يكون أكثر من الزمان، وإما أن يكون مساويا له. فإن كان زمان أقل من زمان، فالكل أقل من الجزء والجزء لأكثر من الكل. وهذا هو الإختلاط وعين المحال، إذ لا يخيل على أحد أن الكل أكثر من الجزء، وهذا مما لا شك فيه ببديهة العقل وضرورة الحس " [1].

إن هذه العلاقة المزدوجة التي ربطت بيانيا مشكلة الزمان بمسألة الخلق، بحيث أدت في الأخير إلى ظهور نمط من التفكير الميتافيزيقي أبانت عنه مقومات اللغة الحضارية، التي استمد منها المسلمين بعدهم الزماني؛ والذي تمحور في الأساس حول الإلهيات باعتبارها ميتافيزيقا الحق.

هذا العلم المبدئي الذي يستند قبليا إلى مبدأ التوحيد، لم يكن لتختلف حوله الجماعة، غير أنهم انقسموا في بناء العلاقة بين التوحيد والربوبية والألوهية، وبين النبوة والإيمان والحكمة. وقد أدى هذا الاختلاف الإجرائي إلى تعارض بين الطرفين، رغم التداخل الشديد بين آراء المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وهو ما أدى في الأخير إلى تبلور جملة من الآراء النقدية، حول طبيعة الخلق من العدم، والخلق في زمان. ثم زمان الخلق في حد ذاته بطبيعة الحال [2].

2- بنية الأساس الأنطولوجي لزمان الخلق

لقد كان الهدف الأول عند المسلمين الأوائل، هو بناء نظرية بيانية وبرهانية متكاملة، لمشكلة الخلق من عدم من أجل تجنب القول بأي مادة أزلية ليس لها أول، أو بداية في الزمان. وهذه هي بنية الأساس الأنطولوجي الذي حاول علماء الكلام تشيده في نظريتهم الطبيعية. إذ وعلى هذا الأساس، كان من الضرورة بما كان، القول بنفي اللانهاية في كل ما هو مخلوق؛ كأصل من الأصول الكبرى التي يقوم عليها علم الكلام برمته [3].

---

(1) - الهويدي يحي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 143.

(2) - يستعمل القرآن عددا من الأفعال مثل جعلاً، بنى، رفع، خلق، مُدَّ، طحا، صور، نصب، سوَّى، وأرسى، كذلك نجد في اسم الفاعل، الباري، الفاطر الخالق. أما كلمة بديع فإنها تتضمن معنى خاصا يسترعي انتباها خاصا، أما الفعل خلق فهو يتكرر مرارا ولا سيما عند الحديث عن تكوين السموات والأرض في ستة أيام، ويظهر هذا الفعل لأول مرة في القرآن الكريم، في سورة العلق. ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 47.

(3) - بينس سلمون، **مذهب الذرة**، المرجع السابق، ص 76.

وهكذا تشكلت الأجوبة حول مشكلة الزمان وطبيعته في الفلسفة الإسلامية، حيث انتهى علماء الكلام. فالمطلب الأول والأخير هو إثبات حدوث المخلوقات جميعا، في مقابل إبطال قدم العالم، استنادا إلى الإعتقاد بثبوت تفرد الباري بعملية الخلق من العدم. وبالتالي يمثل العقل أمام النقل والخبر، اعتبارا من البرهان على وجوب المبدأ القديم الذي هو الفاعل الأول. واعتبارا من أن (الباري) علة أولى، كانت سببا فاعلا، لأن تكون كل الموجودات منفعلة، إما عرضا أو جوهرا. وقد بيَّن القاضي عبد الجبار بدوره آراءً تفيد حدوث الموجودات عن الجواهر الفردة، والتي خلقها الباري من لا شيء، فذهب إلى أن عملية الخلق، إنما تقوم على مبدأين:

أ) - الأعراض يجوز عليها العدم، والدليل على جواز العدم على الأعراض هو أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأنَّ المتحرك إذا سكن بطلت حركته.

ب) - القديم لا يجوز عليه العدم، فما ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس الكلية لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال [1].

وفق هذا الإتجاه انبثقت المسألة أول الأمر ضمن أطروحة الخلق، كموقف رسمي لأيديولوجيا الفكر الحر مع كل من جعد بن درهم، وكذا بعض معاصريه من آباء المتكلمين. إذ أن المسألة مرتبطة عضويا بقضية خطيرة في الفكر الإسلامي، آلا وهي قضية خلق القرآن.

حيث رأى هؤلاء الآباء، على رأي جورج زيدان، أن كثيرا من المسلمين ذهبوا على إثر ديدن كبار أئمة المعتزلة. الذين قالوا بأن القرآن (كلام الله) مخلوق، أي أنه بمفهوم معاصر تاريخي. مما أثار ثائرة علماء السنة، لأن هذا الرأي يتناقض مع اعتقادهم بأن كلام الله، صفة لله القديم. وبطبيعة الحال ما كان لآباء الكلام، ولا للمعتزلة أن يرضوا بإلحاق صفة (القدم) إلا بالله (U)، حتى يتفرد الباري (I) بذلك عن المشابهة الحوداث والمخلوقات [2].

---

[1] - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 128.

[2] - من اللافت للنظر هنا - حسب جورج زيدان - ما نجده عند المؤرخين المسلمين من إشارات واضحة، تفيد بأن الجعد كان أول أمره تلميذا لرجل يسمى (أبان بن سمعان) وهو اسم دالٌّ، على مسيحية هذا الأستاذ أو يهوديته. وهي مسألة يرى زيدان أنها تستحق التأمل. ثم صار الجعد بدوره، أستاذا=

لقد كانت المشاركة في صفة القدم، عند هؤلاء، تعني المشاركة في الألوهية، باعتبار أن القدم أخص صفات الله (ا). وأن العالم أو أي شيء مادي، حتى وإن كان غير حي، يعتبر إلها ثانيا إذا ما وصف بالقدم. وعلى كل حال فقد كان اللاهوت العربي المنطوق باللغة العربية على يد أوائل علماء الكلام، يتناول بالموزاة طبيعة العلاقة بين العالم والباري (الله).

" وأن كل موجود عدى (الباري)، إنما هو موجود عن جواهر الفردة، حيث مثلت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ في هذا المقام إستراتيجية معرفية كانت تهدف منهجيا، إلى دفع الغلو الذي كان يمارسه اللاهوت المسيحي، خاصة في منطقة الهلال الخصيب (العراق والشام)؛ إبان القرن الثالث والرابع "[1].

ولا ريب أن يتعرف مسلمو الهلال الخصيب، إلى جوانب أخرى من التراث اللاهوتي المسيحي، وهو ما جعلهم يتعرفون على البنى المنطقية لتلك الآراء التي يعتقد أصحابها، أن هذا الوجود كان، ولم يكن هناك زمان. وفي واقع الأمر لم تكن الإرهاصات الأولى لأنطولوجيا علم الكلام، إلا إذعانا بدخول المسلمين في دائرة اللاهوت العربي، الذي لم يكن من قبل يتحدث باللغة العربية كما سبق لنا أن أشرنا.

فلما صار علم اللاهوت الإسلامي مع أوائل الآباء الأربعة في علم الكلام، - حسب جورج زيدان - وأصبح التعصب لتأويل النص، ينزع نحو الطفو فوق منطق الإجتهاد. حتى أصبح من ينطق بالتأويل المبتذلة يدهش السامعين بغرابته، الأمر الذي أدى في النهاية إلى النفور منه، لحاجة اقتضاها النهج السني (الأرثوذكسي) بعد انتشار الفكر المعتزلي وغلو تيار النفاة، وليس أدل على هذه الحاجة أفصح من عبارة لإمام البخاري الذي قال: " فشت القدرية، حين فشا النصارى "[2].

= لآخر الآباء الأربعة المؤسسين لعلم الكلام. هم: اواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والجهم بن صفوان. ينظر: زيدان يوسف، **اللاهوت العربي**، المرجع السابق ص 167.

[1] - المرجع نفسه، ص 167 - 168.

[2] - المرجع نفسه، ص 172.

لقد أشار القرآن مسبقا إلى مفهوم الخلق في عدة آيات، وبمختلف السياقات اللغوية والدلالية، إذ أن بعضها جاء مفيدا للإستدلال، وبعضها الآخر مفيدا للقياس. كما لم تخرج تلك السياقات عن عمليات الإستدلال والإستقراء، الموجهة في الأساس نحو البحث في طبيعة الكون والمخلوقات. فالآيات القرآنية وردت في مجمل دعوتها موجبة للنظر في المخلوقات، اعتبارا وتدبرا في القدرة الإلهية.

وأن أصل الكائنات كلها واحد لا من حيث العناصر، ولكن من حيث تركيبها الذري المادي، وأن الموجودات كلها تتركب من زوجين اثنين، حسب ما يرد في سياق الآية الكريمة. لقوله (I): ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [(1)].

ويقول أيضا (U): ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [(2)].

وقد استدل أوائل المتكلمين أن الله (I)، أشار إلى عمليات الخلق استدلالا واستقراءً، في كثير من آيات كتابه الكريم. فهو يدعو في سياق الذِّكر، إلى ضرورة إعمال الفكر، والتدبر، والإعتبار في المخلوقات، حيث يتوجب استعمال الخبرة في إستقراء الطبيعة. وذلك من خلال القياس العقلي، حتى يكتشف القوانين الناظمة للأكوان. وحتى يحدد الأسباب التي تكون عنها المخلوقات والأشياء، وقد نظر المسلمون بروية في النص القرآني ابتغاء حصولهم على تلك الأجوبة، فكان لهم أن استدركوا بعضا من مبتغاهم المعرفي من خلال تأمل تلك المعاني الدلالية لعمليات الخلق والنشوء.

ولعل من الآيات التي تدل على استخدام القياس العقلي، قوله (I): ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [(3)]. وقد ذهب ابن رشد على سبيل التخصيص في هذا السياق، إلى شرح معنى الإعتبار من خلال تفسير هذه الآية

---

(1) - سورة، **الذاريات**، رقم 51، الآية 49.

(2) - سورة، **يس**، رقم 36، الآية 26.

(3) - يقول الله (I): ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾. سورة: الحشر، رقم 59، الآية 02.

بقوله: " أن الإعتبار المشار إليه في هذه الآية، إنما هو القياس بنوعيه، العقلي والفقهي. - كما ذهب بعض علماء الإسلام -، على غرار أبي البركات البغدادي أن منهج الإعتبار: يقوم على التأمل الذاتي، والنظر العقلي الحر في الوجود وموجوداته بغية الوصول إلى معرفة الحقائق المتضمنة في هذا الوجود. خصوصا ما يتصل منها بالطبيعيات والإلهيات " [1].

إن الخلق كله، قد تمَّ بواسطة الأمر الإلهي (كن)، والذي يصدر فقط من الله تعالى. لأن الباري (U)، هو المصدر الأساسي لوجود الموجودات العلوية والسفلية. فخلق هذه العمليات الكامنة في الإنسان أساسا على أنها موجودات علوية، ثم خلق المخلوقات بهذه العمليات بعد ذلك كموجودات سفلية.

ولنا في الإسماعيلية مثال عن الكيفية التي تصوروا بها هذه المسألة، من خلال ما استأثروا به من تراث الأولين. " فالباري (I) هو الذي كان ولا مكان، ولا دهر، ولا زمان؛ ولا جميع الممكنات لا في أبد ولا حين. لأنه أراد إرادة، وشاء مشيئة فخلق الله نورا، وخلق من ذلك النور خلقا، فمكث ذلك النور برهة من دهره، لا يدري ولا يعرف أهو خالق أم مخلوق؟ !. وهذا هو السؤال الذي يشترك فيه أغلب الفرق الكلامية، من حيث أنه موضوع عدد من المقدمات الدينية، التي تفسر طبيعة الخلق الإلهي [2].

---

[1] - البغدادي أبو البركات، **الوجود والعدم**، المرجع السابق، ص 52.

[2] - ساهم بعض المستشرقين في سحب الموروث الإنساني على طبيعة النص القرآني من خلال إعادة ترتيب تاريخ القرآن ذاته، وبواسطة تطبيق بعض المناهج الفيلولوجية المستوحاة من العمل الفلسفي، على غرار ما قام به المستشرق ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (1836 – 1930) الذي اصدر دراسة بعنوان (تاريخ القرآن)، عالج فيها مسألة نشوء نص القرآني، وأدوار جمعه من خلال التعرض لزمانيته التاريخية التي تستوجب ترتيب أحداثه الإلهية والإنسانية. وقد ناقش المستشرق في هذا الإطار مسألة التسلسل التاريخي للسور والآيات، بل واقترح ترتيبها وفق أساس زمني يختلف عن الترتيب المتداول حسب زمن نزولها، أو كما هو معهود عند مؤرخي تاريخ الوحي في الإسلام. ويمكن العودة إلى الطبعة التي نقلها الدكتور جورج تامر، والتي تم تخريجها بمعية فريق عمل ألماني عن دار نشر جورج ألمز من عام ألفين ميلادية (2000 م). حيث اعتمد هذا الأخير على الفيلولوجيا لتمحيص الآيات والسور القرآنية تمحيصا دقيقا ليستخرج منه البعد التاريخي أو الكرنولوجي، لترتيب السور والآيات كما سبق الذكر.

كما ترى الدكتورة باسمة جاسم الشمري أن قصة الخلق تقع في سبع فقرات، فآدم عليه السلام لم يذكر في السور المبكرة على الرغم من أن محمد عليه (r)، يتكلم عن خلق الإنسان، من الجلد الأحمر والنطفة. وترى المفكرة أن هذه الملاحظة صحيحة، لأن اسم آدم يظهر لأول مرة في سورة طه المكية بحسب التسلسل التاريخي للسور المكية وفقا للمستشرق نولدكه، كما أن معاجلة الخلق يخص موادا معينة لم تظهر في الفصول المكية المتأخرة، وإنما في وقت متأخر أي منتصف مرحلة نزول الوحي. ينظر: الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع السابق، ص 64. وأيضا: نولدكه تيودور، **تاريخ القرآن**،؟ تر: جورج تامر وآخرون، دار نشر جورج ألمز، ط 04، 2000، ص 302.

إذ يبدوا هذا التحريك الإلهي لقدرات الإنسان في الحياة، من خلال الإشارة إلى مناهج البحث عند المسلمين مدعاة لتأمل حديث رسول الله (r)، وهو المصدر الإلهي الثاني للفكر الإسلامي، حيث يصور لنا الحديث مشهدا فريدا من نوعه انتهى إليه فصل المقال في حقيقة خلق العالم. حيث كان جواب النبي (r) عن سؤال كان قد سأله بعض الأعراب حول قول الباري (U)، في إحدى آياته الكريمة: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [1].

ولما عرفت فكرة الذرة بمعنى الفلسفي (مادة هذا العالم) كما سبق الإشارة إليه، أو ما يطلق عليه علماء الكلام (جوهر الفرد). والذي يكون منه الخلق، كونا وعالما وطبعا (طبيعة)، وإن كان قد بدأ ظهور هذا المصطلح بشكل فعلي مع أوائل المعتزلة؛ فيما أسموه بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. فقد واصل هذا المدلول العقدي حضوره في الفكر الديني والفكري مع فرقة الأشاعرة، أين وجد هذا المذهب الذري رواجا على أيديهم في الحضارة الإسلامية.

ليصبح فيما بعد المذهب الرسمي لغالبية الأمة، وهذا رأي أبو الحسن الأشعري يبين لنا بوضوح، أن أصل القول بالجوهر الفرد يكمن في وجوب التناهي والبداية في الأشياء، كالحركة والزمان والعلل والمعلولات؛ وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها. حيث يشير هذا الموقف في كل الأحوال إلى معاني بطلان القول: بأن ما من جزء، إلا وله نصف لا إلى غاية. وهذا ما بينه الأشعري في مقالاته، التي بين فيها أن هذا الرأي، إنما وجد أصلا في عديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. والدليل يرد تبعا لقوله (U): ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ (2).

على هذا الأساس كان علمائنا المسلمون ينظرون إلى موجودات الكون والأجسام نظرة حدوث لا غير، حيث كانت استنتاجاتهم البرهانية تتأسس وفق هذا السياق المندرج تحت الفكرة العامة لعقيدة التوحيد. والتي وردت ضمن تعاليم القرآن الذي يعد السمع والبصر من أجل نعم الله على عباده. وهنا تكمن عظمة الباري (U)، في كون أن

---

[1] - سورة، هود، رقم 11، الآية 07.

[2] - سورة، يس، رقم 12، الآيات 77 - 81.

كتابه العزيز يوقظ الروح التجريبية للطبيعيات، لأن الوجود الطبيعي دليل إثبات الله، والمعرفة دليل إثبات الإنسان. وكلاهما سيان في العقل.

لقد وضع علمائنا الأوائل الطبيعة في إطار نظرية الوجود الأنطولوجي، لأنهم كانوا أساس يريدون إثبات الله (U) لا غير، عن طريق استخدام القرائن الطبيعية لصالح الحقائق الإلهية، بينما كان بعض أطباء الفلاسفة على غرار الطبيب الرازي، يحاولون وضع الطبيعة ضمن نظرية المعرفة. لأنهم يريدون إثبات وجود الإنسان المسلم في خضم الوجود الإلهي. لا باعتبار أن هذا الوجود حقيقة إنسانية، وإنما لكون هذه المحاولة اللاهوتية تقوم على وحدة الحقيقة الدوغمائية التي عمد المتعصبون للدين تكريسها، لا لشيء إلا سلبا للذات الإنسانية، وإيقاف كل سبل فاعليتها في الوجود الكلي.

غير أن الفكر المعتزلي كان يستعير من العقل العملي، كل طرائق النقد والتقويم التي تنشد الكونية لهذا العقل الحر. من خلال تأسيس إنسانية الإنسان على إمكانات شمولية، تنطوي بدورها على فاعلية إدراج الطبيعة ضمن دائرة المعرفة، هو في رأينا مثَّل مشروع فلسفة خالصة، تقوم على وحدانية الحقيقة. التي يصل إليها البحث العقلي في مسائل الوجود، دون الإعتماد على مصادر غيبية للمعرفة [(1)].

في الأخير نخلص إلى الفكرة التالية، لقد أفصح حسين مروة في هذا السياق عن الحدود الرهيفة، الموجودة بين الكلام والفلسفة، حينما قال: " إن الفارق بين علم الكلام المعتزلي، وبين الفلسفة التي انفصلت عنه واستقلت بنفسها. ليس هو بالفارق القاطع الذي يقيم بينهما حدودا على شاكلة الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية مثلا " [(2)].

[(1)] - مروة حسين، **النزعات المادية**، ج02، المرجع السابق، ص 33.

[(2)] - ينتهي المفكر حسين مروة إلى أن المفهوم الحقيقي الواقعي، كما يصف به مروة استقلال الفلسفة. بكونها تاريخا علميا سالكا في البحث والمعالجة، منهجا تستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، نظرا مستقلا عن المقولات اللاهوتية. وأن هذا النظر المتأمل، إنما يقوم اعتماداً على العقل ذاته، ومن ديالكتيك العلاقات في الوجود الواقعي. ينظر: مروة حسين، **النزعات المادية**، المرجع السابق، ج02، ص 29 - 30.

- **المبحث الثالث: أنطولوجيا الجواهر الأزلية (من الكندي إلى الفارابي)**

يحتل الكندي إذن مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهو بإجماع كثير من المفكرين العرب المحدثين، أول فيلسوف إسلامي تناول إشكالية الزمان بالتحليل الموضوعي، سواء على صعيد المعرفة العلمية أو الفلسفية. وهو أبرز من نظّر فلسفيا في حقيقة الألوهية، وربط المعتقد التوحيدي عند المعتزلة عليّاً بمسألة الخلق من عدم [1].

ففلسفته في الإلهيات مثلت في الواقع موقفا معارضا لنظرية الإله المتعالي، لا بمعنى ذلك الإله المنزه عن كل حاجة أو صفة، وإنما إله يفعل خلقه بوسائط جوهرانية. ففلسفته الإلهية تنشد المتعالي المبلغ أمره إلى الأنبياء عليهم السلام. من هنا تبدوا فلسفته الأولى معتزلية أكثر منها شيئا آخر، فقد كان لهم الفضل الأول وضع النقوض على أصحاب القول بإبطال النبوة [2].

أما رسائله الصغيرة في العلوم الطبيعية، فتمثل بدورها الإتجاه الأفلاطوني ذو الطابع المشائي، الذي انتشر بين الأوساط النخبوية، من نُقَّال ومترجمين ونسَّاخين وغيرهم (...)، وقد تم نقل أساليب النظر الفلسفي اليوناني كما رأينا بشكل مباشر أو غير مباشر. حتى يجابهوا بكا ما اوتي لديهم التيار الباطني الغنوصي المنبثق عن الإشراق الإسماعيلي، الذي استفحل فكره الثنوي في مجامع الحياة النخبوية للمجتمع الإسلامي. حيث يؤكد كثير من الباحثين في تراث الكندي، تبني هذا الفيلسوف آراء أرسطو طاليس بشكل مباشر وغير مباشر، إذ وضع براهينه العقلية على شكل ردود على بعض من حاول إبطال النبوة على أساس عقلي، كرسالته (في الرد على المنانية والمثنوية).

---

(1) - يقول عبد الحميد محي الدين: (أن السيوطي يتفق مع ابن النديم. بخصوص مكانة الكندي (ت 252 هـ / 866 م) فهو أشهر خمس شخصيات العلم عندهما، لأنه من كبار مترجمي و فلاسفة العرب، لما كان له من مصنفات كثيرة في العلوم و الفلسفة). ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ج1، ص 358.

(2) - يذهب الجابري أن الكندي (ت / 252هـ) كان أبرز شخصية في المرحلة الأولى للفلسفة العربية الإسلامية، فقد كان منخرطاً فكرياً وسياسيا في ذلك الصراع بسبب التجاذبات السياسية، التي قامت بين الدولة العباسية وخصومها. ويجمع أيضا أغلب المشتغلين بالتراث الإسلامي على أن شخصية الكندي العلمية والفلسفية، لا تقل أهمية عن شخصية المأمون. لأن كلاهما كان من بيوت الإمارة الإسلامية في العراق والشام مهبط الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، كما كانا من المولعين بعلوم الحكمة. ينظر: الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 237.

كما بيّن فساد الأطروحات الهرمسية في كتاب: (التنبيه على خداع الكيميائيين)، وفي كتاب: (في إبطال دعوى من يدعي صنعة الذهب والفضة)، وكتاب آخر: (في التوحيد على سبيل أصحاب المنطق) [1].

حيث ناهض فيلسوف العرب نظرية أرسطو في العقل، مواجها بواسطة العقلانية البرهانية، ما يطلق عليه الجابري بالعقل المستقيل في الثقافة العربية. لأن الزمن الثقافي كما أوضح الجابري، زمن خاص لا يخضع لمفهوم القبلية والبعدية. كما ينسحبان على الزمن الإجتماعي الطبيعي [2].

إذن تبدوا مآلات فكر الكندي، منتهية نحو الغاية القصوى من الحكمة والعلم، وذلك في ظل الزمن الثقافي السائد. هذه المآلات التي تنتهي بنا إلى قول، بأنه لا يزال هناك ما يمكن النظر فيه بخصوص مركبات العقل الفلسفي عند الكندي؛ والذي كان يتأسس حسب رأي الباحثين باعتباره عقلا معرفيا ضمن دائرة عقيدة التوحيد.

حيث يذكر لنا الأستاذ محمد العربي الخطابي، أن الكندي كان دائما ينادي بضرورة طلب الحق عن طريق الحكمة، إذ يقول الكندي: " ينبغي ألاّ نستحي من استحسان الحق، واقتفاء الحق من أين أتى، من الأجناس القاضية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق " [3]. فطريق المعرفة عند فيلسوف العرب الأول، إما حسي أو عقلي أو هما معا. إذ لابد مع ذلك حسب رأيه، من أمور أربعة يتبعها طالب الفلسفة، ومستحق الحكمة هي: الطلب والبحث والأداة والزمان.

" فالطلب سعي إلى غاية، والبحث تفتيش عن الخفايا، والمعرفة ثمرة البحث، والبحث نتيجة الطلب، أما أدوات البحث الرياضة والمنطق. أما الزمان فداخل في كل فعل انساني، على عكس العلم الالهي الذي يتم بلا طلب، ولا تكلف، ولا بحث، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق والزمان " [4].

---

(1) - لقد استعمل المأمون الموروث القديم، كسلاح ضد العقل المستقيل، الذي لجأت إليه الشيعة عن طريق الغنوص. أنظر: الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 236 - 237.

(2) - المرجع نفسه، ص 56.

(3) - الخطابي محمد، **موسوعة التراث**، المرجع السابق، ص 79 . وأيضا: بدوي، **التراث اليوناني**، المرجع السابق، ص 82.

(4) - الأهواني، **المدارس الفلسفية**، المرجع السابق، ص 128.

على هذا الأساس العقلاني يمكن اعتبار الكندي، أول من وضع لمفكري الإسلام اللبنة الأولى لفلسفة الجواهر الأزلية، استنادا على المخطط العام لتصنيف العلوم الذي تبناه الفيلسوف. والذي قام فيه بتقسيم العلوم على نحو ثنائي: علوم فلسفية، وعلوم دينية [1].

إذ وانطلاقا من تأكيده في كثير من رسائله الفلسفية والعلمية، أن لا دين لمن يقاوم العلم بالأشياء كما هي. لأن العلم بحقائق الأشياء كما هي، تشمل العلم الإلهي، وأن نيلها يكون بالسعي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. إذ وعلى هذا الأساس يقيم فيلسوف العرب مخططه التصنيفي، وفق قواعد قيمية تمثلت أساسا في القيم التي يدعوا إليها التوحيد الإسلامي في حد ذاته.

لهذا كان إلحاح الكندي على توكيد هذا المسعى، لمواجهة أعداء الفلسفة اليونانية المتزمتين من رجال الفقه وأصول الدين. ففي أحد النصوص الفلسفية المشهورة للكندي، والتي تناول فيها معنى الفلسفة، ومدى مطابقتها لهدف رسالات السماوية. عبارة جزلة يلزم فيها فيلسوف العرب خصومه بتعلم الحكمة شرعا وعقلا، بل يحثهم على الأخذ بما هو حق من علوم الأوائل، حيث يلقي عليهم الثناء العطر معترفا لهم بالجميل، لما قدموه من معارف وحقائق علمية وفلسفية.

وإن كان ما قدمه القدماء جزءا يسيرا من الحقيقة، فإن الكندي يقول في هذ الصدد: " فمن أوجب الحق، ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم " [2].

---

[1] - صنف القفطي أحد عشر صنفا لرسائل الكندي، حسب محتوياتها فمنها الفلسفية، والمنطقية والحسابية والهندسية والفلكية، والطبيعة والنفس والسياسة وغيرها ...، وبلغ عدد الرسائل أربع وثمانين ومائة رسالة، وأن بعض الرسائل قصيرة جدا، بحيث لا تتجاوز بضع صفحات. وقد حقق بعضها في القرن الثاني عشر للميلاد (12 م). ولعل جيرارد دي كريموني (Gerrad di Crimona) (1114 - 1187 م) في مقدمتهم، ثم توالى التحقيق في الغرب حتى عام (1897 م) على يد ألبينو ناجي (Albino Nagi)، وأخيرا حقق الدكتور عند الهادي أبو ريدة، عددا محترما من الرسائل في جزئين من كتاب أسماه (رسائل الكندي الفلسفية). ينظر: بدوي، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 280.

[2] - جدعان فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، المرجع السابق ص 46. وايضاً: طوقان قدري حافظ، **مقام العقل عند العرب**، المرجع السابق، ص 109.

أما منهجه في البحث الفلسفي، فيقول عنه المستشرق ماسينيون: " لقد كان للكندي منهج خاص به، يقوم على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا بحيث يتحرر المعنى (...)، لأن ما لا معنى له فلا مطلوب فيه والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب؛ فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه " [1].

لهذا تجرد الكندي منذ البداية لوضع قاموس للمصطلحات الفلسفية، والذي سيساهم به في فتح الطريق أمام الفكر الفلسفي الإسلامي. ليضع بعده فلاسفة الإسلام كتبا ومعاجم مصطلحية. كرسالة (الحدود) لابن سينا وكتاب (مفاتيح العلوم) للخوارزمي، و(التعريفات) للجرجاني، وغير ذلك من الكتب والرسائل؛ التي ألفت على شاكلة المنهج الذي وضعه الكندي في البداية، مع كثير من التقيح والترتيب.

وليس أدل على ذلك، أكثر من هذا الأنموذج الفلسفي الذي يقدمه لنا الكندي في رسالته: (في الحدود)، والمتمثل في وضعه لمجموعة من التعريفات المنطقية، والموجزة لتلك المفاهيم والمصطلحات الفلسفية المنقولة عن التراث الفلسفي العالمي. ولنا في هذا المثال دليلا على دور الكندي في بناء منظومة مفاهيمية للفكر الفلسفي في الإسلام:

يقول الكندي في رسالة الحدود أن العلة الأولى: مبدعة، فاعلة، متممة الكل، غير متحركة. وأن الجوهر: هو القائم بنفسه، وهو حامل الأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف، لا واصف. أما النفس فهي: تمامية جرم طبيعي، ذي آلة قابل للحياة، وهي استكمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة [2].

ويعرف أيضا مجموعة أخرى من المصطلحات الفلسفية، حيث يقول عن مفهوم الصورة بأنها: الشيء الذي به الشيء هو ما هو. بينما الهيولى فهي: قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلة. أما تصوره للزمان فهو: مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء. في حين يحد المكان بقوله: نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به [3].

---

(1) - طوقان قدري حافظ، **مقام العقل**، المرجع السابق، ص 106.

(2) - حربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع السابق، ص 14 - 18.

(3) - المرجع نفسه، ص 18 - 28.

ولعله يكفينا أن نعرض بعض التعاريف الخاصة بهذه المصطلحات، وذلك في حدود ما يمكن توضيحه بخصوص أثر الكندي على الفلسفة الإسلامية عامة، وعلى منهج البحث الفلسفي عند الرازي الطبيب، مما يجعلنا نستنتج أن فلسفة الكندي على العموم مثلت بداية القول الفلسفي في الفكر الإسلامي عامة [1].

1 - العالم المحدث وفكرة الجواهر الخمسة

إن ما يحيلنا في النهاية إلى ضرورة البحث عن دواعي الفكر، الذي دفع بالكندي إلى القول بإمكانية تصور زمان غير متناه بالقوة، استنادا إلى ما تقدمه فلسفة الكندي. وذلك من أجل استخلاص بعض الإشارات المفصلية التي كانت تسبق آراء الرازي في طبيعة الزمان، من منظور معرفي يستمد مشروعيته من السياق الكرنولوجي، الذي يجعل الكندي أول فيلسوف للعرب المسلمين.

ولعل مثل هذه الإشارات المتبادلة التي تؤيد جوهرية الزمان، والتي نفترض أننا نلمس بعض منها في تصورنا (الأنطو / معرفي)، بحيث يجعلنا هذا الأخير نلقي بالفكر في غيابات فلسفة الزمان بصفة عامة، لأننا محتاجين إلى الإلمام بتلك المرجعيات، وأن نولي الإهتماما خاصا بها، لأنها تشكل في الغالب العام الأساس القاعدي، الذي بنيّ عليه الموقف الفلسفي الذي تبناه كل من الفيلسوف الكندي ثم الرازي؛ اتجاه فكرة جوهرية الزمان.

بل يبدوا الأمر مهما بالنسبة للباحثين، حينما يجعلون من تلك المرجعيات الفكرية التي يبدوا أنها أثرت بشكل كبير في بلورة آراء فلاسفتنا القدماء، منطلقين من فكرة قدم الزمان أو حدوثه. إذ واعتبارا من هنا، فإن الوقوف على حدود الفكرية التي رسمها الكندي لمسألة الزمان ضمن مقولة حدوث العالم. تجعلنا نقّر مبدئيا بأهمية القول بتعدد الأوائل حسب الترتيب الذي أودعه الكندي في فلسفته الميتافيزيقية.

وقد كان هذا الفيلسوف على الأقل، أحد أولئك الذين أيدوا فكرة التعدد الجواهر الأولية، والمبادئ القصوى للوجود. إذ على هذا الأساس يتم الوقوف على أبرز محطات هذه الفكرة الفلسفية، ضمن المسار الذي اتخذه مفهوم

(1) - حربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع السابق، ص 14 - 42.

الزمان في نظرية الوجود عند الكندي، وبعده الفارابي والرازي بطبيعة الحال. كما يبدوا أننا نجد حاجة في اقتباس مثل هذه الإشارات المقارباتية في ظل طرحنا هذه المشكلة ضمن أفق التساؤل الإبستيمي، والذي نحاول أن نجيب فيه عن مدى تناسق البعد الأبدي بالزمان الحضوري.

وحيث يسوقنا السؤال حول ما الذي كانت تمثله نظرية الجواهر الخمسة (الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة) في ابستمولوجيا الكندي ؟، وهل مثل هذا المعطى الموضوعي لفكرة الجواهر المتعددة، خطا متصلا بين ما يمكن أن تحدده لنا فلسفة الكندي في مسألة تعريف حد (الأزلي)، وعلاقته بالمبادئ الخمسة التي قال بها الطبيب الرازي بعده.

إن هذا التساؤل الموضوع في صلب التركيب المعرفي، الذي يقوم عليه هذا العقل حسب هذا التيار الفلسفي الرابط بين الكندي والرازي، والذي يستند اليه فرضنا القائل بوجود سابق لفكرة تعدد القدماء في الفكر الفلسفي الإسلامي قبل الرازي. فقد ذهب بصدد الحديث عن فكرة الجواهر الخمسة، الى أن أبا يوسف بن اسحق الكندي زعم " أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل، وأن غداً معدوم اليوم، وأن اليوم موجود / اليوم معدوم غدا، وأنهما غير منفصلين في الوجود ولا وهم " [1].

إذ يدل هذا القول على الموقف المؤيد للفكرة الأرسطية، التي ترى بأن الزمان في الحركة التي تتناهى من جهة الماض وصولا إلى العلة الاولى للوجود، وهو المبدأ المحرك الذي لا يتحرك. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى هذا التعريف في الفصل السابق. بالإضافة إلى مشكلة الأزلي التي شكلت محور الموضوعات الأساسية لعلم ما بعد الطبيعة في المذهب المشائي، خاصة فيما تعلق بفكرة المتناهي واللامتناهي. " فقد كان العام محدثا في نظر الكندي، إذ حدث (ضربة واحدة) حدوثا مطلقا، وابتدع ابتداعا في غير زمان، من علة فاعلة قادرة. والمقصود بالإبداع عموما هو إيجاد شيء غير

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 131.

مسبوق بمادة ولا زمان، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة، والتقابل بينهما تقابل التضاد من حيث كونهما وجوديان " [1].

وقد مثل هذا الأخير مدخلاً عاماً لفلسفة الكندي الميتافيزيقية، فهو يقول في رسالة (في صدد الأشياء ورسومها) إن الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له وما لا علة له فدائم أبداً. حيث أشار الأستاذ محمد عبد الرؤوف المناوي، إلى هذا المعنى بأنه عرف عند أغلب علماء الكلام الأوائل، أين ذكر في كتابه: (التوقيف على مهمات التعاريف)، " أن هذه الحركة المتناهية من جهة الأزل، أي بمعنى أن جميع الممكنات تنتهي في جانب الماضي إلى عدم مطلق، ولا شيء بحت. أي لا امتداد فيه ولا تكمّم، ولا تدريج؛ ولا قارّية، ولا سيلان. ولم يكن شيء قبل ابتداء الموجودات، إلاّ الواحد القهّار " [2].

ويذهب المفكر علي سامي النشار على نفس المنوال، إلى القول بأن فلسفة الكندي في الزمان، تعتبر مدخلا طبيعي لفلسفته الأزلية. والتي تقوم على أساس الجواهر الخمسة، وأن لهذه الفكرة وجود سابق في دوائر الفكر الإسلامي، على غرار ما سبق ذكره من أثر الفكر الحراني على فلاسفة المسلمين. فالكندي حسب دراسته كتب رسالة في الجواهر الخمسة، حيث فسر من خلالها ماهية الهيولى والصورة والمكان والزمان والأثر.

وقد أشار إلى ملاحظة هامة في سياق ما تطرق له في هذه المسألة، إلى أن الكندي قد " نسب هذا القول إلى حرنانية الصابئة، ثم قال بها أبو بكر الرازي بعده، وأنهما ابتدعا هذا القول مقررين؛ أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ومن جملتهم أنباذوقليس " [3].

---

(1) - ينظر: آل ياسين جعفر، **فلاسفة مسلمون (إخوان الصفا، الغزالي، الشيرازي)**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 01، 1987، ص 17.

(2) - محمد عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1410 هـ، ص 271.

(3) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 144.

ولعل هذا ما يثبت لنا أن الرازي لم يكن الوحيد، الذي قال بهذا الرأي أي بوجود قدماء خمسة مثلت مبادئا للكيان (الوجود)، وأنه اتخذ من قوله هذا مطية لتجاوز المذهب الأرسطي في جانبه الميتافيزيقي؛ والذي جعل للحقيقة مكانين، كما جعل للزمان حركتين.

لقد كانا كل من الكندي والرازي فيلسوفان أفلاطونيان، أكثر منهما مشائيان، إذ يقول سلمون بينس: " أن أصحاب الهيولى من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية التي دخلت إلى العالم الإسلامي، وأثرت في مجموعات كبيرة من المفكرين من خلال الغنوصية والصابئة الحرنانية. ثم إننا نستطيع الآن أن نقول: - حسب علي سامي النشار -، وبعد أن نشرت رسائل الكندي فإنه كان أفلاطونياً في ميتافيزيقاه أكثر منه أرسطاليسياً " [1].

وهناك رأيا آخر يحيلنا اليه المفكر خالد حربي، نؤكد به هذا الميل الأفلاطوني لفلاسفة الإسلام الأوائل، حيث يذهب الأستاذ إلى أن هناك فيلسوفا يدعى أبو زيد أحمد البلخي (ت 322 هـ / 934 م)، كان من الأفلاطونيين وقد أخذ عن بعض تلامذة الكندي قوله بالجواهر الأزلية، ثم استعمله للرد على الرازي الطبيب في باب الإلهيات. وأنه خص الطبيب بالمناظرة حول قوله في القدماء الخمسة، غير أن ما يفترض أن يكون صوابا حسب بعض المحققين لتراث الكندي والرازي، أن النص المقصود هنا؛ والذي تحدث عنه الدكتور خالد حربي مفقود، ولم يعثر عليه بعد.

لهذا فإن الفرض الصحيح حسب الدكتور، يبين لنا أن البلخي قام فعلا بالرد على الرازي، وأنه اشتهر بمناظراته مع الطبيب حول مسائل العلم الإلهي بالدرجة الأولى، وبالعلوم الطبيعية كالفلك والصيدلة، حيث كانت له مناظرات محتدمة حول قول الرازي في اللذة على رأي ابقراط*، وهو ما يؤكد صحة الفرض القائل بأن أبا بكر بن زكريا الرازي،

---

(1) - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع السابق، ص 165.

* - إن معنى أبقراط باليونانية (القابض على عنان جواده) بمعنى الفارس الماهر، وهو ابن إقليدوس (عيراكليذوس) ابن أبقراط سابع أطباء اليونان من آل أسقليبوس مؤسسي الطب، وكان عندهم أربعة باسم (أبقراط) اشهرهم وأولهم الفيلسوف الطبيب الذي ولد في جزيرة كوس سنة (460 ق . م) مات في لاريسه (يكي شهر) بين سنتي (375 و 351 ق.م) يعتبر أول من فصل الطب عن الدين. قال يحي النحوي: (بقراط وحيد دهره، الكامل الفاضل المبين للعلم لسائر الأشياء، الذي يضرب به المثل، الطبيب الفيلسوف. وبقراط هو السابع من الثمانية الذين من أسيقلبيوس الأول، مخترع الطب على =

قد أخذ عن البلخي الميل إلى هذا الاتجاه، أي مذهب أخلاق اللذة والألم، كما سبق الإشارة إليه في الفصل الثاني والرابع [1].

أما رسالة الكندي (في ماهية الزمان والحين)، فقد ذكرها ابن النديم والقفطي ثم تبعهما ابن أصيبعة، وجملة قولها حدوث العالم والحركة والزمان. وأنه تبع بذلك الرأي، الخط الكلامي لدى المعتزلة، وغيرهم ممن خالفوا آراء أرسطو والدهرية [2].

وقد ذكر الدكتور محمد الجندي أن تلك الرسالة توجد في كتابه (الفلسفة الاولى). حيث أشار في معرض حديثه حول هذه الرسالة، بأن الكندي بيَّن فيها أن الموجودات الحسية لها خصائص كمية، وأنه لا يمكن لشيء من الكميات ان تكون لا نهاية لها بالفعل [3].

على هذا الأساس وضع الكندي تعريفا للزمان، انطلاقا من تحديده لماهية تلك الجواهر الخمسة، من حيث لزومها الخصائص الكمية والكيفية. حيث اعتبر الزمان أحد تلك الجواهر في رسالة (حدود الأشياء ورسومها) بالرغم

= الولاء وجالينوس الثامن، وإليه انتهت الرئاسة، ولم يلقه جالينوس، بل بينهما ست مائة سنة وخمس وستون سنة (665). ينظر: النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 271 - 272. وأيضا: المعلوف عيسى إسكندر، **تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة**، المرجع السابق، ص 22 - 23.

[1] - يقول ابن النديم: (كان من أهل بلخ، يطوف البلاد ويجول الأرض، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة، وقد يقال أن الرازي ادعىّ كتبه في ذلك، - يقول خالد حربي -، ورأيت بخطه شيئا كثيرا في علوم كثيرة مسوّدات ودساتير، لم يخرج منها إلى الناس كتاب تام، وقيل أن بخرسان كتبه، وموجودة، وكان في زمان الرازي. وقيل أنه قرأ الفلسفة على البلخي). ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 461. وأيضا: الحربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع السابق، ص 14 - 42.

[2] - الجندي محمد علي، **إشكالية الزمان في فلسفة الكندي**، مكتبة الزهراء، ط01، 1991، ص 54.

[3] - الحقيقة أن الفضل يرجع إلى الكندي في وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفي عند العرب، فرسالته في (حدود الأشياء ورسومها)، تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب، كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد الهادي أبوريدة. حيث تشتمل الرسالة على نحو من مائة (100) تعريف في علوم المنطق والرياضيات والطبيعة، وما بعد الطبيعة والنفس، والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال تلك التعريفات الفلسفية الخالصة، التي نجد بينها تعريف النفس، والصورة، والهيولى، والجوهر؛ والإبداع، والعلة الاولى، والأسطقس. ينظر: حربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع السابق، ص 39. وأيضاً: الجندي محمد علي، **إشكالية الزمان في فلسفة الكندي**، المرجع السابق، ص 56.

من أنه تبع أرسطو في قوله في الزمان، حيث يقول الكندي: " الزمان مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء، - ثم يعرف الوقت في نفس الرسالة - على أنه نهاية الزمان المفروض للعمل "[1].

بالإضافة إلى ذلك نجد هذا الرأي أيضا عند ابن أبي أصيبعة، حيث يذكر أن هذا التعريف الذي ورد عند الكندي، جاء على رأي الفلاسفة الذين اتبعوا أرسطوطاليس في قدم العالم. أما الكندي بالرغم من اتباعه رأي أرسطو إلا أنه قال بحدوث العالم، لوجوب القول بوجوب الزمان، وهو جوهر قائم في الوهم (الفكر)، وهو غير حادث. غير أن الرأي المتبع عند المشائيين، يشير إلى أن" الزمان كمية، وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، والزمان ذو أول متناه، والأشياء أيضا المحمولة في المتناهي متناهية "[2].

من هنا كان يحاول الكندي إقامة البرهان على تناهي الزمان، ليبرر أن امكانية الخلق من العدم، هي بالفعل إمكانية عقلية محضة. إلى جانب كونها عملية حسية ناجزة عن القوة المودعة في الهيولى (المادة الأولى). فالعالم والزمان حادث بالفعل جوهر قديم بالقوة، لأنه مرتبط بوجوب تناهي الحركة، التي لا تتم إلا في الزمان.

فإذا كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هي حركة الجرم أو الجسم؛ فإن كان جرم كانت حركة. وإن لم يكن جرم لم تكن حركة. كما لا يفوتنا هنا أن نشير إلى موقف الأستاذ خالد حربي، الذي يؤكد فيه أن الكندي كان بهذا الدليل يبرهن فلسفيا على العلاقة السببي الموجود بين الجسم والحركة والزمان، حيث لا يتقدم أحدهما على الآخر [3].

ولو أننا نفترض أن التقدم حسب رأي الكندي ليس تقدما بالذات، وإنما بالشرف (الهيولى، القوة، الآن). وإن كانت الهيولى قديمة بالفعل، والحركة منفعلة قبليا بذلك القدم الذي تتصف به المادة الأولى، فأن الزمان جوهر قديم

---

[1] - حربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع نفسه، ص 39.

[2] - يذكر ابن أبي أصيبعة أن للكندي رسالة (في العلة التي قيل أن النار والهواء والماء والأرض، عناصر تجمع الكائنة الفاسدة، وهي الأربع الأولى)، رسالة (في النسب الزمانية)، رسالة (في علة اختلاف أنواع السنة)، رسالة (في مائية الزمان ومائية الدهر والحين والوقت). ينظر: ابن ابي أصيبعة، **طبقات الأطباء**، المرجع السابق، ص 213. وأيضا: الكندي، **في الفلسفة الأولى**، المرجع السابق، ص 09.

[3] - حربي خالد، **الكندي والفارابي**، المرجع السابق، ص 32.

بالإمكان، وحادث بالفعل كالعالم. فهذا يعني أنه موجود عن مبدأ الوجود لا محال، لأن الجرم والحركة والزمان جواهر متصلة بعضها ببعض، فلا جرم بلا حركة، ولا حركة بلا زمان. يقول الكندي: " الجرم والحركة والزمان، لا يسبق بعضها بعضا في الأنية، فهي معا في الأنية " [(1)].

حاول عبد الرحمن بدوي في سياق هذا القول، أن يعلل ذلك بالرجوع إلى ما ورد في كتاب الايضاح لأرسطو طاليس (في الخير المحض)، فحسب الترجمة التي أفردها النحوي، التي يقول في معرض تحليله لهذه المسألة، بأن يحي النحوي كان يرى: " أن كل أنية بحق، إما تكون أعلى من الدهر وقبله، وإما مع الدهر، وإما بعد الدهر وفوق الزمان. أما الأنية التي قبل الدهر، فهي: العلة الأولى لأنها علة؛ وأما الانية التي مع الدهر، فهي العقل، لأنه الأنية الثانية. وأما الأنية التي بعد الدهر وفوق الزمان، فهي النفس، لأنها في أفق الدهر سفلا، وفوق الزمان " [(2)].

وقد أضاق الكندي كل المحمولات ليوسع حد الإنية، حيث أشار في تعقيب إلى أتساع مفهوم الزمان. أين ركز هذا التفسير الأنطولوجي للأنية، على حد ما ذهب إليه يوحنا الفاخوري الذي يعتبر أن قول الكندي يخضع لتراتبية فيضية صادرة عن المبدأ الأول، وهو ما يفيد القول: " بأن من الممكن للمرء تخيل زمان لا متناه بالقوة فقط " [(3)].

حيث يوضح لنا الكندي موقفه من هذه مسألة الأنية، وفعل انتقال العقل من الزمان الأزلي إلى الزمان الحضوري، بناءً على ما صرح به نفسه في العبارة القائلة: " إنما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم، زيادة دائمة بأن يتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائما، (...) وبما أن الأمر كذلك، فالجرم والحركة والزمان، متناهية ولها بداية؛ وهي من ثمَّ محدثة " [(4)].

رغم أن النص الأصلي لهذه الرسالته التي كتبها بخصوص رأيه في مشكلة الزمان، والموسومة بعنوان: (الجواهر الخمسة)، لا تزال كما أشرنا مفقودة في نصها العربي، ولا يوجد لها إلا نسخة مترجمة باللاتينية. والتي نشرت في

[(1)] - الكندي، **في الفلسفة الأولى**، المرجع السابق، ص 09.

[(2)] - بدوي، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 60 - 61.

[(3)] - الفاخوري حنا، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج02، ط 03، 1993، ص 75.

[(4)] - المرجع نفسه، ص 75 - 76.

نصها اللاتيني منذ وقت قريب، مع ترجمة عربي للدكتور عبد الهادي أبو ريدة. الذي أبدي لها أهمية بالغة في مجال الدراسات الفلسفية لمباحث الطبيعيات. وقد أشار الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني إليها استنادا لما جاء في كتابه: (الكندي فيلسوف العرب)، والذي أفادنا فنظرتنا حول ي تأكيد موضوعية الأطروحة التي تناولتها ترجمة عبد الهادي أبو ريدة [1].

فمن الواضح أن ميتافيزيقا الكندي وعلاقتها بمبحث الطبيعيات حسب المفكران، تدلنا مبدئيا أن مفهوم الأنية، هو ما جمع فيه فيلسوف العرب بين الجواهر الثلاثة، ورتب على أساسه الحدود بالتساوق في رسالته في الحدود. فهي في الأساس تثبت أن الموجودات الموجودة في حقيقة واحدة " فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة، هو أيضا بالقوة لا نهاية له، من ذلك الحركة والزمان، فإذن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة " [2].

وبمعنى آخر يشير فيلسوف العرب في هذا المنوال، إلى ما يقابل تصوره العام حول توهم جسمية الأشياء. وأن حقيقة الأجسام لا يمكن أن تعلم، إلا في إطار هذه الجواهر الخمسة، المرتبطة إنياً ببعضها البعض. وهذه هي المرتبة الأولى من الحقائق الشريفة، التي يؤصل لها العلم الطبيعي في الفلسفة الأولى.

إن توطيد دعائم تأصيل مفهوم الأنية في العلم الطبيعي على طريقة الكندية، يعتبر أبرز خطوة منهجية في هذا المجال، حيث جعلت العلم الطبيعي من العلوم الشريفة الموصلة للعلم الكلي.

2 - علاقة الأنية الزمانية بالكتلة الجسمانية

يندرج مشكل الزمان عند الفيلسوف الكندي، تحت نسق نظرية الوجود بدل نظرية العلم، وذلك حسب بعض المفكرين المعاصرين لاعتبارات عدة، تبدوا منهجية بالدرجة الأولى، حيث يرى بعضهم أن المشكلة برمتها يدعمها التوجه الأولي، الذي برز لتبرير فكرة التنزيه والخلق من عدم. لينتهوا في رأيهم أن مشكلة الزمان عند هذا الفيلسوف ليست في الأساس إلا مثابة خادم لنظرية (الوجود)، حيث لم يكن الكندي بهذا الرأي، إلا تابعا للفكر الأفلاطوني

---

[1] - الأهواني أحمد فؤاد، **الكندي فيلسوف العرب**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، د ط، 2003، ص 287.

[2] - المرجع نفسه، ص 285.

المشائي الذي اعتقد: " أن الزمان المعهود عندنا، مدة لوجود الجرم ساكنا أو متحركا، أو مدة وجود العرض في الجسم ويعّمه، أو أن نقول هو مدة وجود الفلك زمان فيه من الحوامل والمحمولات " [1].

ثم إن الكندي في هذا السياق كان من جملة الفلاسفة الذين بينوا أن هناك علاقة بين الزمان والكتلة: " وأنه لا يوجد زمان بدون كتلة. ولعل ما أعازهم عن التحقق من نسبية الزمان، من حيث علاقته بالكتلة المادية حسب بعض الباحثين، هو قلة الأجهزة والمعادلات الرياضية المتقدمة في ذلك العصر. وعلى الرغم من ذلك فقد أدركوا نوعا ما، أن ثمة هناك نسبية مطردة بين الزمان والسرعة، فالزمان عندهم لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وأنه حادث له بداية " [2].

بناءً على هذا الأساس، يمكننا القول، أن الكندي قد قطع شوطا كبيرا في الربط بين المقدار والزمان. حيث كان يشترط وبشكل إلزامي وجود علاقة ضرورية بينهما، فلا زمان بلا كتلة، يقول الكندي في هذا الصدد: " فإن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة " [3].

من هنا نخلص، إلى أهمية الدور الذي لعبته نظرية الجوهر الفرد، في بلورة تصوراته حول زمانية العالم، خاصة من المنظور الأنطولوجي، هذا إذا ما نظرنا إلى مسألة خلق العالم من أيس من جهة، ومن جهة أخرى إلى الأهمية المعرفية التي مثلتها مشكلة الزمان الطبيعي (الجسماني). حيث شكل القول بوجود زمان سرمدي، احدى المحاولات المنهجية للتوفيق بين الفكر الديني الذي مثله الإتجاه المعتزلي في المرحلة الأولى، وبين نظرية المعرفة المنقولة عن المشائية الأرسطية التي تقوم على أساس ثنائية الوجود.

---

(1) - الشمس ماجد عبد الله، **فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي**، المرجع السابق، ص 43 - 44.

(2) - الفرق بين العجلة والسرعة، العجلة على الاكثر تستعمل في الحركات الجسمانية التي تتوالى، وأكثر ما تجيء في موضع الذم، فإنك تقول للرجل: عجلت عليّ فيعلم منه أنه ذمك. أما السرعة فهي من الألفاظ المحمودة، وأكثر ما تجيء في الحركات غير الجسمانية، وذلك أنك تقول فلان سريع الهاجس، وسريع الاخذ للعلم، وقد أسرع في الامر وأسرع في الجواب (والله سريع الحساب)، ويقال في الطرف سريع، والفلك سريع الحركة. ينظر: **الهوامل والشوامل**، المرجع السابق، ص 11. وأيضا: الشمس ماجد عبد الله، **فلسفة الزمن**، المرجع نفسه، ص 46.

(3) - المرجع نفسه، ص 43.

فقد استقى الكندي رأي أرسطو، في ماهية الجوهر والنوع، أين ذهب إلى القول تبعا للمعلم الأول، بوجود جوهرين يتركب منهما الشيء، هما النفس والمادة. إلى جانب ما أضافه إلى هذين الجوهرين، ثلاثة جواهر أخرى لا يتجوهر الجسم أو الشيء إلا بها، هي المكان والزمان والحركة. ليثبت في الأخير أن العالم، إنما هو طبيعة حادثة لوجود سابق عنها، هو ذات الباري. وذلك بغية إقامة برهان منطقي، يفيد اثبات القول، بأن العالم محدث عن جواهر أزلية؛ يكون بها موجودا أو يفسد على أساسها.

بهذا نخلص إلى استنتاج انتهى إليه محمد عابد الجابر، والذي رأى أن الكندي قد نقل لأول مرة رؤى علمية عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم المعقول الديني العربي؛ بل وتناصر سعيه في صراعه مع المانوية والشيعة الباطنية التي انتشرت بشكل واسع بين الأوساط الثقافية للمجتمع الإسلامي. واجتهاده في ذكر أوجه إقالته للعقل المستقيل ورفض تنصيبه.

حيث يقول عابد الجابري: " وهكذا، (...) فعلاوة على رسائله في العلوم الطبيعة التي تبنى فيها آراء أرسطو بشكل عام، والتي يؤسسها نظام معرفي مناقض تماما للنظام المعرفي العرفاني، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول، ومن المشخص إلى المجرد، ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية، وليس التجربة الصوفية السيكولوجية علاوة على هذه الرسائل الطبيعية، واجه الكندي الأطروحات الأساسية لـ (العقل المستقيل). فهاجمه في ميدانه، وعمل على تقويض دعائمه: هكذا نجده يؤلف رسالة (الرد على المنانية والمثنوية)، بكيفية مباشرة " [(1)].

يستنتج الجابري أن المشروع الذي بدئه الكندي، كان يهدف في الأساس إلى إرساء دعائم قوية للعقل الكوني. حيث كانت تمثل رؤيته الفلسفية، مشروعا حضاريا يهدف إلى تقويض المد (الفيلو - الغنوصي)، الذي انتشر في أواخر القرن الرابع هجري في ربوع العالم الإسلامي. كما ساهم هذا المشروع في الوقت نفسه في استعادة نظرية العقل

(1) - الجابري، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 237.

المستقيل، مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من العقل الفعال، الذي قال به أرسطو طاليس عقلا مفارقا عن بقية العقول السماوية.

ثم إن الكندي ينتهي في فلسفته الميتافيزيقية، إلى ضرورة رفض كل الوسائط التي تقيمها الهرمسية والأفلاطونية المحدثة بين الله والعالم. إذ يتصور فيلسوفنا حدود العلاقة بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، ولكن من منظور إسلامي محض، يمكن أن نقول عنه انه كان على طريقة المعتزلة. واستخلاصا لرأي الجابري فإن الكندي قد كرس هذا التصور بناء على خطاب فلسفي بمضمون أرسطي النزعة، ضد كل التصورات الغنوصية بمختلف إتجاهاتها [1].

وعلى كل حال، فقد بقي الكندي متمسكا بمواقفه الفلسفية الرائدة، والتي انتدبها بعده بطبيعة الحال فلاسفة الإسلام بحسب قربهم أو بعدهم عن النزعة المشائية، خاصة في مجال الوجود. ومدى ارتباط هذا الأخير بالفكر الفلسفي الوثيق بالمسلمات الدينية القائلة بـ: (حدوث العالم)، وهو ما جعل فلاسفة الإسلام بعده يضفون حشدا من المفاهيم الفلسفية الأرسطية على حد تعبير محمد عابد الجابري. كمفاهيم الجرم والزمان، والحركة والتناهي، واللاتناهي والعلة الأولى (...)، وتأسيس تصوراتهم على أساس تناهي جرم العالم، وأن الزمان متناه، وأن الحركة متناهية [2].

وقفزا فوق مواقف الكندي لا من أجل الزمان، وإنما لأجل الفلسفة ذاتها، تأتي المرحلة التالية التي تزعمها أبو نصر الفارابي، وهي مرحلة نراها مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، إذ تأتي هذه الفلسفة في أبهى صورها الأفلاطونية المحدثة. والتي تكشف لنا عن رؤى فكرية تعلق بعضها بمسائل الخلق والإيجاد، وبعضها الآخر اندرج ضمن دائرة نظرية نشوء الكون في زمان. حيث كان ولم يكن هناك فساد، لأن الباري فاض عنه نور إلهي أوجد مفعولات كونية فاعلة، انفعلت بناءا على تجبل النفس الكلية بمادة الكون (الهيولى المطلقة).

---

[1] - الجابري، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص ص 237 - 238 - 239.

[2] - المرجع نفسه، ص 239.

3 – دلالة الخلق في زمان الفيض (الرؤية الفارابية)

يعد الفارابي بحق في رأي الدكتور جعفر آلا ياسين، المؤسس الحقيقي والفعلي للمنهج الفلسفي في الإسلام [(1)].

أو كما يرى الأستاذ الياس فرح الخوري أن فلسفة الفارابي كانت مزيجاً من مذاهب أفلاطون، وأرسطو مشبعة بطبيعة الحال بآراء الإسكندرانيين المتأخرين. حيث يقول: " كانت الأفلاطونية بحاجة إلى شيء من الروح العلمية المدققة والرصانة المنطقية، فحذف منها الفارابي تلك الأحلام الشعرية التي لا تستند على تجربة ولا برهان. كالقول في أزلية النفس وتذكر العلوم، والتناسخ، والإضمحلال الكلي في الباري (U)، وأدخل فيها تحليلات أرسطو العميقة في علاقة النفس بالبدن، وضبط قوانين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، وكيفية الإنتقال من الأول إلى الثاني " [(2)].

لقد كان لهذا الرأي الفلسفي، أثر كبير بين الأوساط العلمية في المجتمع الإسلامي، مما جعل الفكر الإسلامي عامة يدين للفيلسوف الفارابي في مجالات كثيرة؛ ومتنوعة كان من أبرزها المنطق والنحو والطبيعيات. حيث سعى الكندي إلى إرساء وحدة فكر علمي فلسفي، من خلال تأسيس البيان على البرهان تأسيسا معرفيا [(3)].

إذ نجد الفارابي ينثني في نظريته على مبدأية ممكن الوجود، وواجب الوجود. والتي تطرق فيها إلى مسألة (قدم العالم وحدوثه). من حيث هي مدخل إلى توظيف مفهوم الفيض أو ما يسمى بالصدور، والذي جاءت به الأفلاطونية المحدثة كخلاصة كرونولوجية لتاريخ الفلسفة اليونانية.

لقد جعل الفارابي من الحركة عنصرا أساسيا في تقسيم الموجودات، حيث قسمها: " إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر. فقد اختصت الحركة الدورية بالعالم الأول، بينما الحركة المستقيمة للموجودات ما تحت فلك القمر " [(4)].

---

(1) - آل ياسين جعفر، **فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 91 - 98.

(2) - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم**، المرجع السابق، ص 38 - 39.

(3) - الجابري، **تكوين العقل العربي**، المرجع السابق، ص 248- 249.

(4) - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي**، المرجع السابق، ص 137.

وقد مثل مفهوم الحركة في نظرية الفارابي حجر الزاوية، وذلك في كل من نظريتي الفيض الفارابية والرازوية. والتي يبين فيهما كيفيات انتقال العقول السماوية بالحركة، من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل، ثم عقل مستفاد. وهذا ما سيبرره المعلم الثاني (الفارابي) من خلال فيض العقول العشرة.

أما من جهة أخرى، فإن الحركة تمثل بنية قاعدية في تركيب العالم، الأمر الذي جعل موقفه من مشكلة (قدم العالم أو حدوثه)، يتراوح فلسفيا بين الإثبات مرة؛ وبين التفنيد مرة أخرى.

ولعلنا نحاول إجراء بعض المقاربات النقدية بخصوص مسألة الخلق في زمان الفيض. فهذه الرؤية الفارابية إنما تنم عن فكرة فلسفية واضحة، تقوم بدورها على أساس فكرة قدم الحركة، والمحرك، والمتحرك. مما جعل من مفهوم الحركة مفهوما جوهريا في فلسفته الفيضية، رغم أن المسألة في الأساس نقصد مشكلة الحركة، بقيت مسألة دلالية. فالحركة ليس لها حدّ، لأنها من الأسماء المشكّكة، ولأن مثال مقولة النقلة، والإستحالة، والكون والفساد؛ موصوفها بقي دائما تابعا لوصفها بالضرورة.

وجدير بالذكر أن هذه المسائل الفلسفية التي تناولها فيلسوفنا، حسب المفكر عاطف العراقي لم تكن موقوفة حسب المعلم الثاني على حدود الفلسفة الطبيعية، بل تجاوزها منطقيا نحو الحدود الميتافيزيقية. أين حاول التوفيق بين آراء أرسطو الكوسمولوجية، والتي تثبت ثنائية الكون المركب حسب تصوره من مادة وصورة. وذلك في سياق نظرية الفيض الأفلوطينية، صاهرا تلك الآراء في إطار فلسفي إسلامي خالص، خاصة في الجانب الإلهي الذي أفرد له جانبا كبيرا من دراسته الفلسفية [1].

والواقع أن بعض الباحثين العرب في مقدمتهم الأستاذة زينب العفيفي، يعتقدون بأن الفارابي قد انتهى إلى حيث انتهى أرسطو من قبل، وأنه حاول أن يجيب عن الأسئلة التي كانت تحوم حول مبدأي القوة والفعل. وكيف أنه من المحال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه؛ وهذا الحال ينطبق حسب رأيه في الهيولى. إذ لابد أن تكون الهيولى قد

(1) - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي**، المرجع السابق، ص 104.

خرجت بالقياس إلى صورة الفعل. ولكن ليس على أساس الإستعداد كما ذهب إليه أرسطو، وإنما بطريق احتياج المادة إلى صورها إحتياجا يغلب عليه طابع تضايف مبدأي الكون والفساد.

كون تمثل فيه المادة القوة وتمثل فيه الصورة الفعل، بحيث لا يمكن للأولى أن تستغني عن الثانية، وقد أعطى الفارابي مثالا على ذلك برأيه في آلة البصر، فقال: " أنه جوهر، وجسم العين كآلته، والقوة التي يبصر هي صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصراً بالفعل، وهكذا في سائر الأجسام " [1].

غير أن ما يلفت الإنتباه في هذا السياق، هو البعد الجديد الذي أضفاه الفارابي على نظرية أرسطو في الإبصار، من منطلق تلك التساؤلات الشرطية. التي تعنى بما إذا كان الكون يقوم على أساس مبدأين هما: الهيولى والصورة، فإن العدم يعتبر هو الآخر مبدأ قائم بالعرض، وليس بالذات. أي: " ليس مقوما للجوهر الجسماني، ولكنه يرتبط بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا " [2].

ثم إن الفارابي يرى أن " الحركة هي خروج ما هو بالقوة إلى الفعل، حيث يكون هذا الخروج على ناحيتين، الأولى تكون بخروج القوة إلى الفعل دفعة واحدة، بينما الثانية يكون الخروج بالتدرج " [3].

من هنا يبدوا لنا جليا الدور الفلسفي الذي غدى ناجزا عن رؤيته، أين وضع آرائه على طريقة أرسطو، الذي قال بوجود مقولات تقع فيها الحركة، وهي: الجوهر، والتي تشمل حركة الكون والفساد، وحركة الكم، كما تشمل حركة الزيادة والنقصان، والحركة الكيفية والإستحالة، أما مقولة الأين فهي تشمل حركة النقلة [4].

ولا شك بعدئذ أن تلاحظ الأستاذة زينب العفيفي أيضاً في سياق دراستها لمكانة الطبيعيات في فلسفة الفارابي، أن المعلم الثاني لم يذكر من جملة أنواع الحركة في الطبيعة، وقوع الحركة في الأين. وأن الفارابي اختلف عن أرسطو في

---

[1] - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي**، المرجع السابق، ص 110 - 111.

[2] - المرجع نفسه، ص 111.

[3] - المرجع نفسه، ص 139.

[4] - المرجع نفسه، ص 140.

مسألة وقوع الحركة على جميع المقولات العشرة. حيث ادعى الحركة في الجوهر، وأن الجوهر لا ضد له؛ فكيف يا ترى تم الإنتقال تتساءل الدكتورة زينب العفيفي [1].

وعلى كل حال، فإن الفارابي قسم الحركة حسب الأغلب المفكرين، والباحثين في فلسفة الفارابي إلى نوعين:

أ) - الحركة الأولى تمثل خروج الموجود بالفعل، وهو يقوم بالجوهر والكم والكيف.

ب) - أما الحركة الثانية فيمثلها خروج الموجود بالقوة، وهو متقوم بالمكان والزمان.

وعلى حد تعبير زينب العفيفي: " فإن فهم نظرية الحركة عند الفارابي توجب على الباحث أن يضع في الإعتبار مفهوم الزمان في فلسفة الفارابي، على أساس أن الحركة تؤخذ بحسب حدها وجود الزمان، إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمقدم " [2].

كما قام الفارابي بتحديد أربع مقولات من ضمن العشرة الأرسطية، التي يمكن أن تقوم فيها أنواع الحركة، والتي تعود فيها كل واحدة إلى مقولة الأين، أي الحركة المكانية. حيث يقول الفارابي: " وباقي المقولات محتاجة في أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه المقولة، فإن ماهية كل واحدة منها لابد أي يكون فيها شيء مما في هذه المقولة " [3].

نستنتج أن كوسمولوجيا الكون حسب تصور الفارابي تقوم على ثلاثة مبادئ مودعة فيه، من قبيل أن هذه الميادئ موجودة خارج بنية الزمان هي: " الهيولى والصورة والعدم. واحد منها مبدأ بالعرض، وهو مفهوم العدم، لأن وجود المعدوم بالذات يكون بالعرض. ولأنه لا يمكنه أن يكون جوهرا، فالعدم ليس جوهرا قائما بالذات وإنما هو معدوم. ولا يكون العدم إلا بالعرض، ما دام أنه ممكن من جهة تصور العقل [4].

---

[1] - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي**، المرجع السابق، ص 141.

[2] - المرجع نفسه، ص 145.

[3] - المرجع نفسه، ص 139.

[4] - المرجع نفسه، ص 113.

لهذا فالعدم في الأخير هو ذلك القائم بالعرض، لأنه يقطع المادة من حيث يضع الصورة ويفعل النقيض كذلك. يقول الفارابي: " العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد " [1].

حيث تقدم المفكرة في هذا السياق، تفسيرا مركزا لتصور الفارابي حول الدلائل التي اعتمد عليها الفيلسوف في اعتبار العدم مبدأ بالعرض. فالفارابي حسب رأيها قد ذهب إلى تفسير العدم بكونه نقطة نهاية صورة، وبداية صورة، وليس موجودا في الجسم. إذ لا يزيد وجودا على الوجود، الذي يكون للهيولى. بل يصحبه حين مقايسته للصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة.

ثم تثبت هذا الرأي بأنه غاية ما أراد أن يقوله الفارابي في هذا الصدد: " الهيولى آخر الهويات وأخسها، ولو لا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل، وهو ما كان معدوما بالقوة، فقبل الصورة فصار جوهرا " [2].

بالإضافة إلى ذلك، فإنه العودة إلى تعريف كل من أرسطو والفارابي على سبيل المقاربة، فيما يتعلق بخصائص الجسم، فإننا نلمس اتفاقهما على أن ماهية الجسم متعلقة بالخطوط الثلاثة المتقاطعة، التي تجعل الجسم جوهرا طويلا عريضا عميقا، لا بمعنى أن هذه الخصائص موجود فيه بالفعل، وإنما من جهة كون الجسم له قابلية الإمتداد. " فالجسم هو الممتد إلى كل جهة، وهذا من أمر الجسم بيّن" [3].

هذا إلى جانب ما يشير إليه الفارابي في سياق آخر، حيث يرى: " بما إن كل واحد من هذه (أي من الأجسام الطبيعية)، قوامه من شيئين: أحدهما منزلته منزلة خشب السرير، والآخر منزلته كمنزلة خلقة السرير " [4].

(1) - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي**، المرجع السابق، ص 113.

(2) - المرجع نفسه، ص 112.

(3) - المرجع نفسه، ص 107.

(4) - الخطابي ، **موسوعة التراث الفكري**، ج 02، المرجع السابق، ص 815.

من هنا يتبين لنا أن الفارابي يشير إلى المنزلة الأولى، بأنها منزلة المادة والهيولى، وأن ما منزلته منزلة خلقة السرير فهو الصورة والهيأة. " فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة، لأن المادة وجودها لأجل الصورة [1].

والحقيقة أن نظرية الفارابي في العلل، لا تغوص في أعماق الفلسفة الطبيعية، بالبحث عن أسباب الموجودات بما هي كائن، بل ترتبط أيضا بالجانب الميتافيزيقي في فلسفته بمعنى ما، فهي فلسفة تقوم على أساس البحث فيما يجب أن يكون. وربما يأتي تفسير الفارابي لمشكلة النفس مؤكدا لنا ذلك الرباط الذي أقامه المعلم الثاني بين الفيزيقا والميتافيزيقا، إذ يأتي هذا التفسير السببي استنادا غلى مبدأ الفصل، الذي كان صادرا عن رؤيته الفلسفية المؤسسة على عملية الفيض. والتي كانت ترى فيها الافلاطونية عملية لازمة بالضرورة.

" فمتى وجد الأول الذي عنه كان الوجود، كان ذلك له، وهو الأول. فإن سائر الموجودات التي ليست من باب التخيير والتسيير، ولو أن بعضها مشاهد بالحس وبعضها معلوم بالبرهان، ففيض وجود الأول لا يكون لغير الواحد، وإن فاض عنه كل الموجودات، فإن فيض وجود غيره ليس أكمل ممن وجوده الذي هو بجوهره، فالعاقل والمعقول والعقل كل بذات واحدة " [2].

تبعا لذلك، فإن الفارابي عرف النفس بأنها: كمال أول لجسم طبيعي، آلي ذي حياة بالقوة " [3]. أي أن النفس في ميتافيزيقا الفارابي صورة الجسم، وذلك على رأي المعلم الأول. غير أن الفارابي سينحو منحى افلاطوني في هذا السياق، وذلك حينما ركز إهتمامه على معرفة طبيعة النفس، التي يرى أنها جوهر روحاني بسيط، قائم بذاته. فهو يدرك المعقولات وهو ليس من طبيعة المادة، لأن النفس تدرك ذاتها مباشرة بدون آلة [4].

---

(1) - الخطابي ، **موسوعة التراث الفكري**، ج 02، المرجع السابق، ص 815.

(2) - قاسم محمود، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 05.

(3) - المرجع نفسه، ص 05.

(4) - كامل محمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، المرجع السابق، ص 89.

لهذا لا يفرق الفارابي بين وجود الله وماهيته، حيث أنه يجعل من عملية الصدور (الفيض) فعلاً مرتبطا بالسببية والغائية الأرسطية. وحتى لا يفقد الفيض وفقهما طبيعته التدريجية، يقول الفارابي: " يفيض من الأول وجود الثاني وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة؛ فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته؛ فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود الثالث " [1].

ولكي يفض النزاع والخلاف القائم بين فلاسفة اليونان القدماء، حول ماهية النفس، ومدى مفارقة جوهرها للجسم الآيل إلى الكون والفساد (سجن البدن)، الذي هو بمثابة مدينة الكدر والألم، في نظرته الأخلاقية في مقابل مدينة الخلاص (المدينة الفاضلة). فإن الأفلاطونية الفارابية اجتهدت منذ البداية في الجمع، بين فكرة قبوع الخير المحض على رأس عالم المثل، وبين فكرة العلاقة بين الخير المحض، وهذا العالم المركب من الهيولى والصورة.

لهذ كانت العلاقة الرابطة بين مفهوم الحركة والعالم وطيدة، مثلما كانت علاقتها بالزمان والمكان والخلاء أشد وثوقا، رغم أن الفارابي برفقة بعض فلاسفة الإسلام المشائيين، جعلوا من هذه المفاهيم الثلاثة عوارضا لها، وتوابعا لفيض الوجود، حيث يقول الفارابي: " إنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض، يسمى: الزمان والمكان والخلاء " [2]. فالحركة هي أصل الزمان وأساسه، وأن كل حركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان.

وبالتالي يخلص الفارابي إلى نتيجة منطقية، تفيد أن المتحرك لا يشترط وجود خلاء، لكي يكون له حركة. أو بمعنى أن ثمة هناك انتفاء للخلاء موجب للحركة. وربما نكون على اتفاق مع رأي الأستاذة زينب العفيفي، من أن هذا الترتيب الذي يقدمه الفارابي، ضمن أطروحته حول علاقة الحركة بالموجود الطبيعي.

إذ تكشف لنا هذه الرؤية الفلسفية عن الدلالات الجامعة المانعة، التي أعاد من خلالها الفارابي بناء الحدود والإصطلاحات المستعملة في معجم فلسفته، ولأنه من جهة أخرى حسب ما ترى الدكتورة قد ضمن كتبه ورسائله

---

[1] - الفارابي ابن طرخان، **المدينة الفاضلة**، تح: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 21.

[2] - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي** ، المرجع السابق، ص 137.

الفلسفية، شذرات منفصلة ومتفرقة حول هذه المسألة [1]. كما كان الفارابي أقرب إلى رأي اخوان الصفا، أو قاب قوسين وأدنى، من حيث تشبع فكره بالفيثاغورية المحدثة. وهو الأمر الذي يوضح لنا أكثر، طبيعة الموقف الذي تميز به الفارابي، خاصة مسألة فاعلية الباري في الوجود. والتي قادته معهم دون وجه التحديد، إلى القول بأن الفاعلية للباري دون النفس، لأن النفس الكلية فاضت عنه بعد أن تعلق نور الوهب بأُسِّ الفيض الإلهي [2].

ويمكن الاستناد في ذلك، إلى ما ورد في دراسة الأستاذ معصوم فؤاد (إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم)، التي بيَّن فيها وجه الإتفاق الذي يجمع فيثاغورية المعلم الثاني، بأفلوطينية جماعة الإخوان، خاصة آرائهم في نظرية الفيض التي جاء بها أفلوطين الإسكندري، الذي اعتبر: " أن الباري لا يمكن وصفه، إلا بالصفات السلبية " [3].

من هنا يمكن القول، أن كلا من الفارابي وإخوان الصفا، كانا يسيران على نهج الفلاسفة القائلين، بخلق العالم والنفس والزمان. في إطار إثبات وحدة الصانع أو المحرك الأول (الباري). وهو ما اختلف فيه كبار فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، لأنهم قالوا بأن: " الباري لا يوصف بالوجود ولا بالعدم على الحقيقة، لأن العدم والضد لا يكونان، إلا فيما دون فلك القمر؛ والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد. ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه " [4].

لتبقى هذه الآراء بمثابة منتهى النسق العقلي للفلسفة اليونانية، والمثوى الأخير للفلسفة أن تعيش في حضن الدين، للتيارات الكبرى التي تمخضت عنها الفلسفة اليونانية. ولا شك أن أفلوطين وأبرقلس قد استطاعا أن ينسقا في فلسفتهما ببراعة التراث الأفلاطوني تنسيقا تاما، بعد قرون الشك والتردد، اللذين تميزت بهما بعد ذلك المدارس والأكاديميات الرومانية ثم الإسلامية، والتي انبثقت عن فلسفة أفلاطون وأرسطو. ولعلها في الحقيقة إما ان تكون أفلاطونية مشبعة بالأرسطية أو العكس صحيح.

[1] - العفيفي زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي** ، المرجع السابق، ص 139.

[2] - معصوم فؤاد، **اخوان الصفا**، المرجع السابق، ص 213 - 214.

[3] - المرجع نفسه، ص 214.

[4] - المرجع نفسه، ص 214.

وبينما كان هذا الواقع الفلسفي ينضخ بالمواقف المتباية، كان الرازي يتبنى موقفا مخالفا، حيث رأى أن هناك مبادئ عقلية مودعة في العقل بالفطرة، أولها وجود البارئ وآخرها الزمان المطلق، وهو زمان لأحداث ساكنة، وأنه موجود في ثبات حسب بيان البداهة العقلية، لأن هذه الأخيرة في رأيه تبين أن الحركة لا تنقسم إلى قسمين وفقط، كما أورد أرسطو، ولكنها كذلك حركة موجودة بالطفرة. وهذا ما لم ينتبه له الأرسطيون أصحاب الإتجاه الحضوري، إذ ان لو كان الزمان مقياسا للحركة التي تكون بالنقلة، فكيف تكون هذه النقلة، إذا ما كانت حدثت الحركة بفعل طفرة التي تتميز بها حركة الزمان المطلق (الدهر) ؟.

ليطرح الإشكال من جديد على فلاسفة الإسلام، الذين لم يرى بعضهم أنه ما من خلف، القول بحدوث العالم إلى جانب قدم مبادئه. وهو الرأي الذي يبدوا في الظاهر متعارضا مع الطرح الديني، المؤدلج أيديولوجيا لصالح دغمائية القديم المتوحد. إذ هل يمكن القول أن الرازي كان يهذي حسب هذا الموقف حينما قال فعلا بحدوث العالم، مع اعتقاده بوجود مبادئ قديمة، تمثل في الحقيقة عللا لهذا الوجود، هل يعتبر هذا القول متناقضا، ولا أساس له من المعقولية والمنطقية ؟، ثم وإن كان القول بمثل هذا الفرض ممكنا، من حيث أنه معطى ميتافيزيقي، فإلى أي حد يمكن رد هذا الفرض الرازوي المحض باعتباره مشروعا فكريا بالدرجة الأولى، يدعوا إلى عقلنة الكلام والدين فلسفيا، بحيث يصبح معنى الزمان في الدين مستنبطا من عقلانية خالصة، تنشد دينا مستقبليا فاعلا في التاريخ ؟.

هذا ما سنحاول تبيانه في الفصل اللاحق، من خلال تبيان أثر التيار الحراني في بلورة أفكار الرازي الطبيب اتجاه هذه المسألة (الأنطو - ثيولوجية). كما سنعرض إلى مضامين الحجج الأبرقليسية في ثوبها الحراني حسب قول الرازي في رسالة القدماء الخمسة، وذلك من أجل فهم أعمق لمعنى الزمان الإنساني، كبعد من الأبعاد الحضارية للإسلام، الذي له أنواره هو الآخر.

الفصل الخامس

روحانية المطلق في أفق جسمانية الزمان المضاف

(في الزمان الإنساني)

* **تمهيد**
* **المبــــحث الأول: الأصـــــــــــــول الحرانية لنظرية القدماء الخمسة**
* **المبـــــحث الثاني: حقيقــــــة الزمـــــــان المطلق عند الرازي وحججه**
* **المبـحث الثالث: استشراف في أفــــــــــــق الزمـــــــان الإنساني**

- **تمهيد**

في أفق البحث عن ماهية الزمان ذاته، بغض النظر عن كونه مطلقا يتبع في جوهره الجانب الإلهيي، أو باعتباره طبيعيا في نسبته إلينا كونه يتماهى انسانيا. بات علينا أن لا ننكر البته ما خلفه الأولون في هذه المسألة، كما أن انتقال تلك العلوم القديمة عبر اللسان السرياني، قد رسم بلا شك صورة حضارية مميزة للأمة الإسلامية، وذلك انطلاقاً من عوامل مباشرة اجتماعية ولغوية بالدرجة الأولى. وربما لا نخطئ إذا ما قلنا أن الآرامي الأبرز، الذي عرفه العرب المسلمون، والذي ترجم لهم العديد من النصوص السريانية، هو ثابت بن قرة الحراني. والذي اعتبره بعض المؤرخين كابن العبري أبلغ كتَّاب اللغة السريانية.

إن الباحثين ليرون أن الأصول الأولى للفكر الإسلامي في الفلسفة والرياضيات والطب، تعود إلى الدور الذي لعبه أمثال ثابت بن قرة. حيث مثلت آرائه الفلسفية حول مشكلة الأزلي، على سبيل المثال لا الحصر، محور الموضوعات الجدلية والفلسفية التي تناولها فلاسفة الإسلام بعده، في علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، خاصة ما تعلق بفكرة القياس المتناهي واللامتناهي. أين مثلت هذه الأخيرة، مدخلاً عاماً للعلم الإلهي لكل من إلهيات الكندي والرازي، إلى جانب ما أفرده الفارابي أيضا، بخصوص هذه المسألة حسب ما سبق.

وإذا تبين لنا فيما سبق، كيف أن هذا الفيلسوف رأى أن أول الخلق، كان الخلق بالإبداع، بمعنى أنه خلق العالم والزمان من عدم. وأن هذا ما أثر على نتائج فلسفته الفيضية، التي بينَّ فيها أن الخلق بالإبداع إنما هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع. ولعل هذا التصور الأفلوطيني الذي حاول تبرير وجود العالم من مادة عدمية (قديمة)، فاضت عن الواحد الكلي في زمان ما، دون أن يكون لهذا الزمان بداية أو نهاية. هو نفسه التبرير الذي يجب أن ننظر منه، لفهم قيمة وجودنا الزماني في صورته الإنسانية.

وبالتالي أليس من المنطقي، القول إن الفكرة الأساسية التي تعنينا ها هنا، هي القيمة المطلقة للزمان الإنساني ؟.

المبحث الأول: نحو تأصيل حراني لميتافيزيقا القدماء

إن الشق الذي يفترض أن يكون الرازي الطبيب، أبرز ممثليه فيما يخص هذه المشكلة، فيكمن في اعتقاده بجوهرية وذاتية الزمان والمكان. وهو موقف يقوم على أساس عقلي محض، يتأسس في مقابل التيار الذي يعتبر الزمان عرضا ناجزا عن الحركة الدورية على غرار التيار الذي يتزعمه كل من الفارابي وابن سينا. الأمر الذي أدى في الأخير إلى ظهور موقف مزدوج يحيلنا في النهاية إلى الفرض التالي: ملخص القول فيه أن الزمان انقسم حسب الأراء التي تناولها كل تيار، إلى زمان نسبي، والآخر مطلق.

أما الزمان الأول، فزمان جسماني يرتبط بالحركة حسب ما تقدم في عرض المذهب الأرسطي، والذي أتينا على ذكره في الفصل الثالث، والذي تابعه فيه تنظيما وترتيبا أيضا، أصحاب مدرسة فلاسفة الأطباء المسلمين كالفارابي وابن سينا وغيرهم. بينما يطلقون على القسم الثاني، زمان روحاني يرتبط أساسا بالنفس الكلية، وهذا حسب ما تقدم أيضا في مبحث تحليلي، تناولنا فيه طبيعة النفس الكلية عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، وموقفهم من الزمان الأزلي.

من هنا، كانت هذه التيارات الفكرية تحوم فوق قبة المدرسة الحرانية بالأخص، قبيل ظهور الإسلام بقرون قليلة، حيث كانت تمثل أبرز تلك المدارس الفلسفية والطبية، التي قدمت للعالم الإسلامي فلسفة يونانية شرقية، من طينة الغنوص الباطني المتغلغل في ثنايا نظرية الفيض الأفلاطوني. وقد كان يحدث التشبع بهذا الفكر بلا ثَنِّية، في ظل الإنتشار الواسع للفكر الأفلاطوني المحدث، في هذه الحضارة الآخذة في التوسع. كما أن صراعها التاريخي ضد الأطاريح الكبرى، التي أفرز عنها هذا الفكر الوثني، قد تجلى بشكل كبير ضمن دائرة العقائد والنحل؛ بداية من الفرق اليهودية والمسيحية والمانوية، وإنتهاءً بالمذاهب العقدية في الإسلام.

ولئن كان السريان كما سبق الذكر يمثلون أبرز وسيط، تمَّ على أيديهم نقل تلك العقائد والأفكار الوثنية، وما تبعهما من علوم القدماء سواء تلك العلوم الفكرية والفنية أو العلوم اللاهوتية إلى الحضارة الإسلامية [1]. فإن هذا

[1] - يذكر المفكر طه عبد الرحمن أن على القارئ أن يميز في كتابه (روح الحداثة - مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية - أنه استعمل مصطلح " المنقول " لدواعي تداولية ، ولكون المصطلح في الحقيقة لفظ محايد في دلالته؛ فلا يشعر بالتحيز كما يشعر به المصطلحان المرادفان اللذان يتمتعان =

التراث المنتقل من مواطنه الأصلية على غرار الإسكندرية وأنطاكية وحران، لم يكن بمنأى عن التشبع بالثقافات الشرقية على غرار ما حدث في فترة غير قصيرة في مدارس الفلسفة التي أنشأها الفرس، إثر سيطرتهم على بقاع كثيرة من الهلال الخصيب قبيل ظهور الإسلام. ولعل أشهر هذه المدن الشرقية كانت رقة الرها، ونصيبين، وحران؛ وجنديسابور.

ثم إن مرجع تلك الأهمية التاريخية التي تمتع بها الفكر السرياني، إنما يعود لأسباب شتى أبانت عنها ظاهرة اختلاط هؤلاء السريان بعرب الشام أولا ثم المسلمون الفاتحون، بل ومصاحبة ولاتهم ووزرائهم. كما أن كثرة الرهبان والكنائس في تلك الأقطار الإسلامية، جعلتهم يلعبون دور المحتضن للتيار الثقافي اليوناني بشقيه الكهنوتي أو الوثني على مسرح العالم الوسيط

1- منطق إلهيات حران (القدم من السلب إلى الوجوب)

إن محاولة استشراف آراء الرازي بعيداً عن الأحكام الذاتية المسبقة، هو المسلك الأنجع الذي يمكننا من خلاله طرق نظريته في الزمان. فبالموازاة مع ذلك الإتجاه العام لتلك التحولات الحضارية، التي شهدها المسلمون في ذلك العصر المتشظي، خاصة في القرن الرابع للهجرة (04 هـ)، وهو ما لا حظناه في تطور الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صورتها الإسلامية عبر مدرسة حرَّان.

حيث نلمس مدى تطور التيار العقلاني (الروحاني) عند فلاسفة الإسلام، خاصة ذلك المعروف بالطابع المادي الغنوصي الذي تميزت به آراء الطبيب الرازي. إذ وانطلاقا من كل محاولتنا الآنفة، لرصد تلك المرجعيات الفلسفية والعلمية لمشكلة الزمان ماهيته وقيمته، تبين لنا أن مسألة تأصيل حقيقة الزمان في الفكر الإسلامي، تقتضي منا إعادة مساءلة التراث من جديد في مواجهة نقدية جديدة، مساءلة أكسيولوجية تسعى لتحيين قيمة الزمان، لصالح الزمان ذاته، إذ يتجدد السؤال ها هنا، هل من امكان لادراك معنى شامل ومتكامل لمفهوم الزمان الإنساني، في أفق العلم أو الفلسفة على حد سواء، كما كان يفعل الرازي وأقرانه.

= بتداول واسع ومبتذل، وهما : " المستورد " و" الوافد "؛ فالأول يحمل إشارة قدح، والثاني يحمل إشارة مدح. ينظر: عبد الرحمن طه، **روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01، 2006، ص 12.

ربما من هنا يمكننا تبيان الخط الرابط بين تلك الأسس التي ميزت تفكيرهم بالميتافيزيقي، والذي كانوا يسعون من خلاله منذ البداية إلى استيعاب التراث القديم جملة وترتيبا، خاصة ذلك التراث المعرفي المنقول عن العلم والفلسفة، الذي ارتبط عند المشتغلين بفكره الفلسفي بالتراث الحراني خصوصا.

لكن هناك مسألة أخرى يبدوا من الضرورة بما كان، الإشارة إليها آلا وهي كالآتي، لا ينبغي للمقتبس من التراث حسب المفكر طه عبد الرحمن، أن يقع في مثل تلك الإقتباسات الساذجة، التي تعنى بتلك الأطوار الكبرى التي شكلت حداثة المجتمعات غير الإسلامية (الإصلاح الديني، النهضة، العقلانية، الثورات السياسية)، حيث يقول: " متى استشعر هذا المقتبس ضعف هذه المماثلة، باشر التنقيب في تاريخه وتراثه الإسلامي العربي، عما يعده بمثابة إرهاصات لمثل التحولات التي وقعت في هذه المجتمعات الأجنبية، حتى يوهم بأن ما يقتبسه لا يزيد عن كونه تطورا طبيعيا لهذه الإرهاصات، وتحققا لما هو كامن في ثقافته وماضيه " [1].

لقد أورد المرزوقي في كتابه: (الأزمنة والأمكنة)، ترتيباً للفرق حسب عدد القدماء الأزليين، وحسب الحجج والبراهين التي انتدبتها كل فرقة من الفرق. بهدف إثبات وجود هذه القدماء، حيث يذكر لنا استماتة كل فرقة في الدفاع عن صحة أطاريحها الميتافيزيقية، فيما يخص وجوب أكثر من قديم. فقد جاء ذكر تلك الفرق على لسان المرزوقي، ابتداءاً من ذكره للفاعلان الأزليان، ثم القدماء الثلاثة التي حكى عنها بعض المتكلمين على غرار الفرق الوافدة من بلاد الفرس والهند، بأنها قول فرقة يطلق عليها (الكينوية)، وهي فرقة تزعم أن الأصل ثلاثة هي: (النار والأرض والماء)، وأن الموجودات برمتها إنما حدثت من هذه الأصول المختلفة.

دون أن ينسى مؤلف هذا الكتاب الفرق التي قالت بوجود أصلين قديمين، على غرار ما ذكره من أصول لفرقة الثنوية التي قالت بوجود قديمان هما: (النور والظلمة). غير أن هذا الفرض الذي نضعه بخصوص القدماء الثلاثة، نستقيه من دراسة الأستاذ علي عبد الفتاح المغربي في كتابه (الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين). أين يستند

---

[1] - عبد الرحمن طه، **روح الحداثة**، المرجع السابق، ص 12.

مفكرنا إلى ما ورد عند الشهرستاني في كتابه: (الملل والنحل) [1]. كما يضيف المرزوقي إلى هذه الفرق، فرقا أخرى كان لها آراء أخرى تمحورت حول فكرة التناسخ والمعاد، وما تناولته هذه الأخيرة من آراء عن ماهية النبوة. لينتهي في الأخير إلى ذكر الفرقة الرابعة، التي قالت بقدمة النفس الناطقة باعتبارها نفسا كلية.

أما ذكر الفرقة الحرانية وهي ممن قالت بوجود القدماء الخمسة، فقد ورد في بعض المقاطع التي ضمها كتاب: (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت / 606). ويقصد بهم أولئك الذين اعتقدوا " أن أصل العالم ليس بجسم، وهم فرعان: أحدهما الحرنانية، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء. بينما الفرع الثاني فقد رأى أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، كما أنهم فسروا الصورة بالحجمية والتحيز. - ثم ذكر فخر الرازي -: بأن هذه الفرقة جعلت الهيولى محل هذه الصورة، قائلا هذا قولهم على ما عرفناك، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية، وقدم الهيولى " [2].

ولتقصي أثر الفكر الحرني في فلسفة الرازي الإلهية، فإننا عدنا إلى بعض المصادر الفلسفية التي استقى منها آرائه الفلسفية، والتي لا شك أنها تنوعت بتنوع مناحي الفكرية والثقافية، التي سادت القرنين الثالث والرابع هجري كما سبق الذكر. حيث تبين لنا سابقا أن منها ما يعود إلى الآراء القديمة على غرار الفكر الإغريقي، ومنها ما يعود إلى حضارات الشرق القديم، كالزرفانية والعقائد البابلية، والتي انبثت في ثنايا الفكر الحراني والصابئي بشكل كبير [3].

فقد أشار المستشرق بول كراوس في إحالة على هامش الرسائل، التي كان قد أودعها على تحقيقه لرسائل الرازي الفلسفية، " أن المسعودي ذكر في كتاب: (مروج الذهب)، أن كتب ورسائل الرازي مثلت مصدرا مهما للآراء التي عرفت عن الحرانية، وأنه أكثر من انتدب أفكار الصابئة في القرن الرابع للهجرة [4].

[1] - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، المرجع السابق، ص 62.

[2] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 203.

[3] - النشار على سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 148 - 149.

[4] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر نفسه، ص 203.

من هنا، فإن الخط النابض الذي يمكن أن ننظر من خلاله إلى آراء الحرانيين، هو الاتجاه الأفلاطوني المحدث ذو المنزع المشائي، هذا الخط الذي حاولوا من خلاله قراءة الأفلاطونية بأرسطو الهرمسي. إذ سادت فكرة الجواهر الخمسة، حسب ما يقول القفطي كتب الباطنية، تلك الكتب المنسوبة إلى أنباذوقليس فيلسوف الأخلاط.

وقد حاول الخليفة الفاطمي (المعز) أيديولوجيا، حسب ما يذكر المفكر علي سامي النشار نسبة هذا القول إلى فيلسوف اليونان تخفيفا للقول بقدم هذه الجواهر الخمسة. والتي كانت منتشرة في كتب الإسماعيلية بالأخص. حيث يقول في معرض دراسته الفلسفية: " إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ واحد، وإن هذه الخمسة هي: الروح والنفس وهما حيان، ثم الهيولى المنفعلة؛ ثم الخلاء والملاء، وهما لا فاعلان ولا منفعلان " [1].

2- مقولة الزمان المضاف بين الفاعلية والإنفعالية

في سياق البحث عن دلالة مقولة الزمان المضاف عند الطبيب الرازي، وبنيته ضمن جدل الفاعلية والإنفعالية. فإن ما جاء في المقابسة رقم ثمانون، يمثل دليلا آخر عن حقيقة القول بالزمان المضاف (المدة).

" أن الموجود هو الذي من شأنه أن يفعل أو ينفعل. لأن كل ذات موجودة إما أن تكون فاعلة فقط، أو منفعلة فقط، أو فاعلة ومنفعلة. وأن المنفعلة فقط هي: المادة الموضوعة لقبول الصورة، بينما الفاعل هو المعطي صورة كل ذي صورة " [2].

ثم يضيف قائلا: " أما الفاعل المنفعل فهو: المركب من مادة وصورة، يفعل بصورته وينفعل لمادته. وقد ذكر أبو سليمان السجستاني: أن كل موجود، إما أن يكون بالقوة، وإما أن يكون بالفعل فقط. وإما أن يكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة. فالمنفعل الذي بالقوة دائما هو الهيولى المستحيل المتبدل الأحوال بالصورة التي يعطيها الوجود

(1) - النشار على سامي، **نشأة الفكر الفلسفي**، المرجع السابق، ص 143.

(2) - التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 286 - 287.

بالفعل، والموجود بالفعل دائما من غير أن يشوبه شيء من القوة تارة وبالفعل تارة أخرى، هي المركبات من المادة والصورة، فإن لها قوة من جهة الهيولى، والفعل من جهة الصورة " [1].

إذ يكاد يكون الرازي على هذا المنوال، أكثر فلاسفة الإسلام تمثيلا للفلسفة الحرانية عند التوحيدي، خاصة عند الإسماعيليين. فقد أنكر حسب هؤلاء النبوة باعتبارها من المعجزات على غرار فلاسفة المادية (الهيولى). فقد جاء موقفه متنكرا للنبوة بمحض العقل المادي، على أساس أنطولوجي يجعل الناس سواسية من حيث إمكان اتصالهم بحقائق العالم العلوي، وذلك عن طريق تطهير النفس بطبيعة الحال، ومن جهة أخرى مفارقة الموجودات الحسية (عالم الفساد).

وعلى العموم فإن الطبيب الفيلسوف حسب كراوس، قد أبان في هذا الكتاب بوجه أبيَّن انحرافه الشديد عن أرسطو طاليس في العديد من المواقف والآراء التي استنكرها عليه، وفي المقابل تكشف لنا آرائه عن اتصاله بأفلاطون، وأن هذا الانحراف أكده ميله إلى الإعتقاد بفكرة التناسخ، التي قام بعرضها وشرحها في رسائله الفلسفية على مذهب الصابئة الحرانيين.

وهو ما دفع صاعد الأندلسي إلى القول:" بأن الرازي كان على مذهب الثنوية " [2]. ولعل من شعر أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي يدل على اعتقاده بفكرة التناسخ قوله [3]:

لعمري، ما أدري، وقد آذن البلى بعاجل ترحال؛ إلى أين ترحـــــــالي ؟

أين محل الروح بعد خروجـــــــه من الهيكل المنحل والجسد البــــــالي؟

[1] - التوحيدي أبو حيان، **المقابسات**، المرجع السابق، ص 287.

[2] - الرازي،، **الرسائل الفلسفية** المصدر نفسه، ص 182. وأيضا: الظاهري ابن حزم أبو محمد علي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تح: ابراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط02، 1996، ص 165.

[3] - الحكيمي محمد رضا، **أذكياء الأطباء**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 246.

إذن فنحن نجد آثار الفكر الديني الشرقي القديم، تظهر بوضوح عند الرازي الطبيب الفيلسوف، حيث نجده يبسط مذهبه في القدماء الخمسة في كتابه (العلم الإلهي)، الذي جمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة. والذين قالوا: بقدم الهيولى والنفس والمكان والزمان إلى جانب قدم البارئ (I).

وقد ذكر هذا الأمر عدد من مؤرخي تاريخ الفرق، وردوا هذا الرأي إلى أهل حران، كما ذكروا تأثر الرازي بأقوال الصابئة الحرنانيون في ذلك. بالإضافة إلى ذلك فإن ما ورد عند ابن حزم لدليل على إتباعهم آراء هذا الفيلسوف آراء الحرانيين، حيث ذهب في قوله: " أن الرازي من القائلين بتناسخ الأرواح، وانتقال الأرواح بعد مفارقتها الاجساد إلى أجساد أخر، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها. إذ يشير بعد ذلك أن الرازي قد صرح في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي وغيرها، فقال في بعض ما وصل إلينا من رسائله: " لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصورة البهيمية، إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان، إلا بالقتل والذبح. لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة " [(1)].

وبالتالي فإن نظرية القدماء الخمسة، تعتبر دليلا على ذلك الإنكار الأنطولوجي لفكرة القديم الواحد، سواء في علم الكلام أو اللاهوت، خاصة إذ ما تم لنا امكان مقارنة رأي الراوي، بنظرية القدماء عند صابئة حران. والتي تقول أن الهيولى والصورة، أو النفس والزمان والمكان والحركة موجودات قديمة، وهي لا متناهية من حيث الجوهر. " فكل لا متناه قديم. - ثم قالوا: - إن الخلق من العدم مستحيل، وإنما الخلق حدث، وهو في الماهية اشتياق النفس للهيولى " [(2)].

---

(1) - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، المرجع السابق، ص 79. وايضا: ابن حزم الاندلسي، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، المرجع السابق، ص 90.

(2) - نتوقف الأن عند المؤلفين المسلمين الذين تناولوا تاريخ وعقائد الصابئة من مفسرين، وفقهاء، ومؤرخين؛ وجغرافيين وفلاسفة وغيرهم. فلقد أشار إليهم القرطبي وابن خلدون، والقفطي، وابن خلكان؛ وياقوت الحموي، والمسعودي، وابن ابي أصيبعة؛ والكندي، وابن النديم، والشهرستاني؛ وابو بكر الرازي، وأحمد بن الطيب، وأبو الريحان البيروني وغيرهم. وقد أفتى بشأنهم الإمام أبو حنيفة النعمان، والقاضي أبو يوسف، وأبو سعيد الإصطخري. ينظر: سباهي عزيز، **أصول الصابئة المندائيين**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1996، ص 25 - 26 .

كما ذكر البيروني قولهم في قدم العالم، بهم قالوا: " أن أول شيء وأقدمه: الظلمة التي ليست السواد، وإنما هي عدم، كحال النائم، ثم خلق الله هذا العالم لأجل أبراهم قبة له، وجعله قسمين: أعلى وأسفل، وأجرى فيه الشمس والقمر، وقال (كبل) لم يزل الله، والعالم معه بجواهره وأجسامه، لكنه علة للعالم ويستعلي بلطفه على كثافته، وقال: (كنبهك) إن القديم هو (مهاموت)، أي مجموع العناصر الخمسة، وقال غيره للزمان، وقال بعضهم للطباع. وزعم آخرون أن المدبر هو (كرم) أي العمل " [(1)].

على هذا الأساس، فإنه لا يمكننا الجزم إطلاقا، على أن الفرض الذي نضعه موضع النقد هنا، يتيح فرصة إطلاق أحكام مسبقة، حول ما إذا كان هذا الرأي الحراني سببا وجيها دفع بعض العلماء المسلمين إلى اتهام الطبيب الرازي بالإلحاد والزندقة. حيث يقول الرازي في أحد المقتطفات التي وردت بشأن صابئة حران، والتي أشار إليها الشهرستاني في معرض ترجمته للسيرة الفلسفية ومصادرها.

حيث يذكر لنا ما يلي: " ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرانيين، وذكر من أخبر عن مذاهبهم، وكشف عن أحوالهم، فمن ذلك كتاب رأيته لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي الفيلسوف، صاحب كتاب: (المنصوري في الطب)، وغيره ذكر فيه مذاهب الصابئة الحرانيين، منهم دون من خالفهم من الصابئة، وهم الكيماريون " [(2)].

أما ابن حزم الأندلسي فقد ذكر أن المجوس تقول بخمسة قدماء هي: " الباري ([redacted])، وهو: (أورمز)، وإبليس وهو: (أهرمن)، و(كام) وهو: الزمان، و (جام) وهو: المكان والخلاء؛ و(نوم) وهو: الجوهر والهيولى والطينة والخميرة. وأن أهرمن فاعل الشرور، وأرمز فاعل الخير. وأن (نوم) هو المفعول فيه كل ذلك " [(3)].

---

(1) - المغربي علي، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 40.

(2) - تظهر التعاليم الأخلاقية عند الصابئة في دعوتهم بضرورة تطهير النفس، والتشبه بالوسطاء الروحانيين حتى يكونوا شفعاؤهم عند الله. وهذا التجرد عن الحس والتطهير والتهذيب يحصل عندهم بالاكتساب لا بالفطرة، أم الطريق الذي يسلكونه، فهو التضرع والابتهال بالدعوات وإقامة الصلوات والصيام عن المطعومات والمشروبات، وتقريب القرابين والذبائح وتبخير البخورات وتعزيم العزائم.

ويرى الشهرستاني، أن الصابئة ترى أنه لا حاجة للأنبياء، وهم ينكرون النبوة ,يقولون: (الأنبياء أمثالنا في النوع وأشكالنا في الصورة، يشاركوننا في المادة يأكلون مما نأكل، ويشربون مما نشرب، ويساهموننا في الصورة، أناس بشر مثلنا، فمن أين لنا طاعتهم وبأية مزية لهم لزم متابعتهم). ينظر: المغربي علي، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 18. وأيضاً: الشهرستاني، **الملل والنحل**، المرجع السابق، ص 97 - 98. أيضاً: الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 188 - 189.

وقد أشار المفكر محمد إقبال في هذا الصدد، أن الشهرستاني عرض بإيجاز الشروح المختلفة للزروانية، وهي فرقة اعتبرت النور والظلام ابنين للزمان اللامتناهي. بينما تمسك الكيومارثيون - حسب رأيه - بأن المبدأ الأول هو النور، الذي كان خائفا من قوة معادية؛ فكانت فكرة هذا الخصم مختلطة بالخوف، هي التي أدت إلى وجود الظلام [1].

وفي فقرة أخرى أوردها بول كراوس للشريف الجرجاني، عن كتاب: (شرح المواقف)، ذكر فيها صاحب الكتاب أن القول بالقدماء الخمسة منسوب لرجل يقال له حرنان، وأن هذا الأخير قال: بوجود قديمان اثنان، منها عالمان حيان وهما فاعلان. ولعل هذا ما ذهب إليه أيضا المفسر فخر الدين الرازي في كتابه: (المحصل) لا هو دليل واضح عما ذكره الجرجاني، حيث قال: " أن القديمان هما الباري والنفس، ... وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة، بل واحد منها منفعل، واثنان لا فاعلان ولا منفعلان؛ وهي الهيولى والفضاء والدهر" [2].

بناءً على هذا التفسير الذي قدمه هذا الحراني (حرنان)، قام الرازي بتعريف الفضاء والدهر، بقوله: " والمراد بالفضاء هو الخلاء، ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات، فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار؛ ولا جهة الفوق عن التحت، وذلك أمر غير معقول. والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده، لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه " [3]. ثم أشار كراوس أيضا في هذا السياق، إلى كتاب آخر هو: (محصل افكار المتقدمين والمتأخرين)، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت / 606 هـ)، بعد أن بيَّن على هامش دراسته أنه قام ذاته بتصحيح النص الأصلي، مستعينا بمخطوطة محفوظة بالخزانة التيمورية موجودة بجمهورية مصر العربية. وهو كتاب: (المفصل في شرح المحصل) لنجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي. والذي قام سلمون بينس بترجمة قطعة منه إلى الألمانية في كتابه: (Beitrage zur islamischen Atomenlehre) [4].

---

[3] - يذكر الشهرستاني أن المجوس ثلاث فرق هي: الكيوميرثية والزروانية والزرادشتية. ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، المرجع نفسه، ص 41.

[1] - إقبال محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، المرجع السابق، ص 19.

[2] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 189.

[3] - المصدر نفسه، ص 189.

[4] - المصدر نفسه، ص 203.

وتتضمن الترجمة حسب كراوس على تفصيل دقيق لمذهب الحرنانيين في القدماء، فحسب ترجمة المستشرق سلمون، يشير إلى أنهم قالوا في معرض نظريتهم الأبستيمولوجية: " القدماء خمسة البارئ (I)، والنفس، والهيولى والدهر؛ والخلاء لا غير. - ثم قالوا -: البارئ تعالى تام العلم والحكمة " [1].

فقول الرازي يفيد في هذا الباب، بأن الباري هو أول مبادئ وجود الكيان، لأنه الموجود الأول الذي تفيض عنه باقي المبادئ، فتكون أولها فاعلة لغيرها ومنفعلة عنه،. فتتدرج عن ذلك الفيض بالترتيب حتى تصير المبادئ الفيضية لا فاعلة ولا منفعلة. ثم يذكر أن قولنا أن الباري هو أول مبادئ الكيان: " فلكونه تام العلم، ولأنه قديم، وعالم بجميع الأشياء؛ لا يعرض له سهو ولا غفلة. وأما كونه تام الحكمة، فلأن المراد بذلك، أنه يفعل ما هو أليق وأحسن. ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها. ويستعدها له بالأعراض والمصالح، لا على سبيل العبث والجزاف، ولا على سبيل السهو والغفلة، بل جميع أفعاله معلل بالمصالح والحكمة " [2].

وبالتالي، فالباري (I) خالق الجواهر التي منها توجد الموجودات على طبيعتها، إذ لا يجوز أن يوجد القديم إلا القديم، والقدرة اللانهائية لا تكون عنها إلا قدرة لانهائية. ثم يقول: " والمراد أنه - الله - (U) علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد، أي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، ولا يكون وجوده منه على سبيل الإختيار بل على سبيل الايجاب بالذات " [3].

أما قولهم في النفس فقد ذكروا النفس: " بأنها جوهر مجرد، وإنها قديمة وعلة لحيوة الأبدان، وعليتها إنما هي على سبيل الإيجاب (...)، فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية، ما لم تكن موجودة لها. ولهذين العرضين لم يمنع البارئ النفس من التعلق بالهيولى، فالنفس لا تقبل شيئا من العلوم، إلا بهذه الآلة والواسطة " [4].

---

[1] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 203.
[2] - المصدر نفسه، ص 203 - 204.
[3] - المصدر نفسه، ص 204.
[4] - المصدر نفسه، ص 204 - 212.

وهنا نخلص إلى قول كراوس حيث قال: " كان الرازي في كتاب (العلم الإلهي)، وغيره من الكتب. بحث في قدم النفس الكلية، واشتياقها إلى الهيولى، وهبوطها فيها وتشبثها بها، وأدعى أن في هذا الإعتقاد برهان قاطع فلسفي على حدوث العالم، إذ كان العالم ليس سوى تعلق النفس بالهيولى وتصورها فيها " [1].

وبالتالي فإن ما يلفت انتباهنا في هذا العرض المنطقي الذي قدمه المرزوقي حول تعدد القدماء، وفيما يخص آراء من ذهبوا إلى إثبات جوهرية الزمان هو إقدامه على شرح أصول مذهبهم في كتابه انطلاقا من عرض رأي الفرقة الرابعة التي قالت: " بأنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيان فاعلان، وهما الباري والنفس " [2]. والباقية منفعلة أو لا فاعلة، ودون أن يذكر لنا بالتفصيل من هي تلك الفرق التي قالت بوجود قديمين أو ثلاثة أو أربعة ؟.

مما يجعلنا نفترض أن أوائل فلاسفة اليونان الطبيعيين هم من قالوا بوجود أربعة قدماء هي: الأخلاط أو العناصر، بينما الأفلاطونية المسيحية فقد قالت: بوجود ثلاثة قدماء في حين كانت الفلسفة الشرقية قد قالت بالثنوية الفارسية (مانوية / زرادشتية) التي تعتقد بوجود قديمين (النور/ الظلمة).

لذا كان علينا، تبيان الأسس الفلسفية لتطور هذا الفكر الفلسفي برمته، خاصة وأننا ندرك أهمية تلك المراحل الفلسفية التي انتهت إلى فلسفة روحانية ذات المنزع الإسلامي والعربي، والتي بدأها إسحاق أبو يعقوب الكندي، الذي يعتبر من أوائل فلاسفة الاسلام، الذين تناولوا إشكالية الزمان بالدرس الفلسفي في الحضارة الإسلامية. إذ حاول تقديم تعريف شامل لمفهوم الزمان، انطلاقا من منطق القول بمبدأ الخلق من عدم. وهو ما مهد الطريق بعد ذلك أمام أبي نصر الفارابي (المعلم الثاني)، الذي كان بدوره من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة البارزين في ديار الإسلام، الذين أفردوا بشأن ذلك ردودا على تصورات كل من الكندي والرازي في الإلهيات، خاصة فيما تعلق بالبراهين والحجج التي أفردها كل منهما في العلم الإلهي.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 281. وأيضا: ابن أبي أصيبعة، **طبقات الأطباء**، المرجع السابق، ص 317.

[2] - ابن أبي أصيبعة، **طبقات الأطباء**، المرجع السابق، ص 144.

والتي حاول كلاهما إثبات قدم الزمان من جهة المبدأ، وحدوث العالم من جهة الوجوب، وكل ذلك إنما كان ينطوي على توليفة برهانية مزدوجة، تسعى إلى التوفيق بين المعقول الطبيعي واللامعقول الثيولوجي. ففي كتاب: (المطالب العالية) يذكر لنا فخر الدين الرازي، " أن الطبيب الرازي كان ممن ذهبوا إلى أن الزمان جوهر قائم بنفسه، وأن وجوده بديهي، فهو موجود غني في ذاته عن الحركة، بل هو حاصل سواء حصلت الحركة أم لا " [(1)].

وبالتالي فالزمان موجود معقول أساسا قبل أن يكون موجودا أنطولوجي، وبمعنى ما أشار إليه المفكر محمد إقبال بخصوص حقيقة هذا الوجود الذهني ومبدئه الكوني، مشيراً إلى ما ذكره فخر الرازي في مؤلفه الآخر الموسوم بـ: (المباحث الشرقية)، حيث يقول إقبال: " إن الرازي المفسر قد صرح جملة صريحة بأن الزمان موجود لا هو بالمحسوس ولا هو بالمعقول. حيث يقول الإمام: واعلم أني إلى الآن، ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك أيها القارئ من هذا الكتاب استقصاء القول، فيما يمكن أن يقال من كل جانب " [(2)].

وقد علق المفكر محمد إقبال على هذا الرأي في كتابه: (تجديد العقل الديني في الإسلام) قائلا: " إن فخر الدين الرازي هو الوحيد من بين علماء الإسلام وفقهائها، الذين اختصوا بمعضلة الزمان بعنايته الفائقة، إذ تناول في كتاب المباحث جميع تلك الآراء المعروفة في عصره حول مسألة الأزمنة والأمكنة، من الوجهة الفقهية والكلامية، خاصة تلك الآراء التي إنتدبها الطبيب الرازي حول مسألة الدهر والمدة المضافة.

نخلص من جملة ما ناقشه محمد إقبال، حول مسألة تجديد التفكير الديني في مسائل الفلسفة، أنه لاحظ مدى فاعلية التفكير الديني في عقلنة موضوع الوجود. إذ يرى أن صاحب (المباحث)، قد نهج قبل قرون طريقا موضوعياً في مناقشة مسألة قدم العالم، بحيث كان له من الأصالة في الطرح، ما جعله يفرد مساحة مهمة من كتابه، لتفسير جميع الآراء الموضوعة حول مسألة الزمان " [(3)].

[(1)] - إقبال محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، المرجع سابق، ص 90.

[(2)] - الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، تح: محمد العربي، دار الفكر، ج1، ط1، طهران، 1966، ص 647.

[(3)] - إقبال محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، المرجع نفسه، ص 89 - 91.

- **المبحث الثاني: ماهية الزمان المطلق عند الرازي وحججه**

إن المحاولة الفعلية لإحياء تراث أبرقلس عند فلاسفة العرب، لتنم على رؤية تطورية للفكر الفلسفي والعلمي للمسلمين، وهذا ما يمكن أن نستشفه من الصورة المضادة للفكر الوثني، المقدم من طرف فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في صورتها الإسلامية. وقد سبق أن أشرنا إلى هذه المسألة في الفصل الرابع، والتي أشرنا فيها أنه كان لها من الخطورة بقدر ما كانت خطيرة أيضا في الفلسفة المسيحية قبلها، ونعني بها صورة الأفلاطونية المحدثة كما عرفها العرب في آثارها الأصيلة، وإن لم ينسبوها في الغالب إلى أصحابها الحقيقين، بل حسبوها من نتاج المعلم الأول (أرسطو).

ثم إن أصحاب هذا التيار يرون أنه كان نفسه كفاح المسيحية قبل ذلك، من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها ازاء تلك الروح اليونانية الشرقية، المجسدة في الغنوص (Gnoose). تتكرر من جديد مع فلاسفة الاسلام في القرون الثلاثة الأولى تحت أسماء أخرى، فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهيلينية، كان الإسلام الأول على العموم معاديا هو الآخر لهذه الروح الشرقية.

ولئن كان الطبيب الرازي، قد أورد حجج أبرقلس في معرض حديثه عن قدم العالم. رغم أنه مخلوق من قبل الباري في الأزل، إذ حاول أن يقف موقف مضاد لتلك الرؤية الإسماعيلية، التي افترضت أن العالم خاضع لدورتين كاملتين لزمان الإمام هي دورة ظهور الإمام في الأجسام، وهي مرحلة الكشف، بينما الدورة الثانية فهي مرحلة الستر التي يعبر عنها بالزمان المستور.

لذلك تأتي الحجج مبينية على أسس منطقية برهانية تفند هذه المزاعم الباطنية، فما هو مضمون هذه الادلة التي أوردها الرازي لتبرير نظريته في القدماء الخمسة؟

1- الأساس البديهي لمقولة المدة والخلاء

في رواية لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي، يذكرها لنا في كتابه (أعلام النبوة): " أنه طلب من الرازي الطبيب في أحد المجالس، أن يخبره عن الأصل في اعتقاده من القول بقدم الخمسة. أكان شيئاً، وافقه عليه القدماء من الفلاسفة، أم

خالفوه ؟. فأجابه الرازي إلى السؤال، بقوله: بل للقدماء ما في هذا أقوال مختلفة، ولكني استدركت هذه بكثرة البحث والنظر في أصولهم، فاستخرجت ما هو الحق، الذي لا مدفع له محيص عنه " [1].

ثم يذكر أبو حاتم أنه سأله عن زعمه، كيف له أن أدرك ما لم تدركه فطن الحكماء الأوائل، وقد صرفوا هممهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة، وصاروا فيها علماء وقدوة ؟.

فكان جواب الرازي كالآتي: " اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة، إذا صرف همته إلى النظر في الفلسفة، وواظب على ذلك، واجتهد فيه، وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته. عَلِم عِلمَ من تقدمه منهم، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه، ونظره أشياء أخر. لأنه مهر بعِلم من تقدمه، وفَطن لفوائد أخر، واستفضلها إذ كان البحث، والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل " [2].

أما كتاب (في تحقيق ما للهند من مقولة) لأبي الريحان البيروني، فقد أشار فيه هذا الأخير، إلى رأي الرازي الطبيب، في لب الحديث عن الأزمنة والأمكنة، وذكر أسمائها وأفعالها كما وردت في تراث الهند، حيث خصص في كتابه جزءا عالج فيه مفهوم الزمان عنونه بـ: (ذكر المدة والزمان بالإطلاق). حيث أشار فيه إلى رأي الرازي.

بقوله: " أن آرائه جاءت محض نقض تام، لقوله بخلق العالم حدوثا وفناءً، كما ذكر صاحب التحقيق أن الرازي كان له رأي على سُنة أوائل اليونانيين، الذين قالوا بقدمة خمسة أشياء أطلق عليها مبادئ الكيان. منها الباري سبحانه ثم النفس الكلية، ثم الهيولى الأوّلى، ثم المكان ثم الزمان المطلقان. وبنى هو على ذلك مذهبه الذي تأصَّل عنه، وفرق بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدها دون الآخر، بسبب ما يلحق العدد به من التناهي " [1].

---

[1] - عاذيمون، يقال: إنه شيث بن أدم. ينظر: الرازي أبو حاتم، **أعلام النبوة**، تح: طرابيشي جورج، المرجع سابق، ص 21.

[2] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 301.

[1] - البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، **في تحقيق ما للهند (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1958، ص ص 270 – 271. وأيضا: الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر نفسه، ص 116 - 117.

أما نصير الدين الطوسي، فقد ذكر أن صاحب الملل والنحل ذكر أن هذا القول: " المنقول عن عاذيمون، وهو أن المبادئ الأول خمسة: الباري تعالى، والنفس، والهيولى، والزمان والخلاء. وبعدها وجود المركبات " [2]. إذ وبالعودة مرة أخرى إلى موقف أبي علي المرزوقي الأصفهاني من كتاب القدماء الخمسة للرازي، فإننا نجده يذهب في كتابه سابق الذكر إلى القول: " بأن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار، وغير دوران الفلك، كان قولهم داخلا في أقوال الذين مالوا إلى اعتبار أن معرفة الزمان تكون بالبديهة " [3].

وهو ما تصوره الطبيب الرازي في رسالته التي انتدبها في باب العلم الإلهي، ورسالته في المدة والخلاء. فالزمان موجود بديهي تدلنا عليه عقولنا مباشرة، لأنه يوجد خارج العالم بدلالة الإمتداد البسيط، فلو افترضنا أنه يرتفع، لأنعدم الفلك ولا زال دورانه، فنحن نشعر بجريان الزمان الذري (جوهر الفرد)، في فيض الصورة الكلية عن النفس الكلية المنفعلة، فهو حالة جريانه ضروري من حيث الوجود.

قال الطبيب في هذا السياق: " ذكر بعضهم حاكياً عن قوم من الأوائل، أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال، وذاك أنه ليس من عاقل، إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام، بمنزلة الوعاء والقراب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر، وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى، ولا الذي يكون من بعد، بل هو شيء بينهما، وأن هذا الشيء هو ذو بعد وامتداد " [4].

وقد أشار كل من البيروني والمرزوقي في مناقشة الطبيب، حسب ما يراه بول كراوس: " أن الرازي زاد على هذا الوجه الذي حكاه بعض الأوائل بقوله: وهذا محال قولهم داخل في أقوال الذين يقولون: أن الزمان والمكان المطلقين، ويعرب عنهما عند التحقيق بالدهر والخلاء، كونهما جوهران قائمان بأنفسهما " [1].

---

[2] - الطوسي، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 194.

[3] - المرزوقي، **الأزمنة والامكنة**، المرجع السابق، ص 149. وأيضاً: الألوسي، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 84.

[4] - المرزوقي، **الأزمنة والأمكنة**، المرجع نفسه، ص 149. وأيضاً: الألوسي، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع نفسه، ص 84.

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 196.

إذ من هنا نخلص أن كلا منهما اعتبرا الرازي أبرز من أرجع الزمان والخلاء، إلى طبيعة بسيطة غير مركبة للموجودات الجسمانية، ولكنها لا تحدد وجوده في ذاته. فكل صورة متعلقة بها الهيولى، هي مفعولة عن الصور الكلية للنفس المنفعلة بالباري، الذي خلق العالم وأحدثه من موجودات قديمة. وهي بعد فعل الباري في المخلوقات أصل الثبات، وجوهر الأطروحة التي تزعم القول بأزلية العالم. فلا يجوز عدم هذه المبادئ القديمة رأسا، لأنها في فطر العقول بسيطة؛ ولم تكن قط معدومة أصلاً، فلا بدء لها ولا انتهاء، بل هي قارة في الأزل وموجودة في الأبد [2].

كما ذكر الرازي في (المحصل) وضعا على ما سبق: " أما قدم النفس والهيولى، فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة، فقالوا: لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة، ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية، ولزم التسلسل، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل، وإن كانت قديمة فهو المطلوب " [3].

وفق هذا السياق انتهى المرزوقي أيضاً في معرض كلامه، عن مذهب الرازي حول القدماء الخمسة، الى خلاصة مفادها أن جملة الرأي الذي ورد على لسان الرازي الطبيب، إنما كان مما حكي عن الأوائل اليونانيين أو بعض أهل حران الصابئيين، وقد سار على أثرهم خاصة في تبنيه لهذا التصور، ولكن دون ان يبين الشواهد التي تثبت ضلوع الرازي، فيما ذهب اليه صابئة حران من هرطقات.

فاكتفى ذاكرا في معرض حديثه عن الرازي بأنه قد حام بكلامه هذا في هذيانه وأنه ابتدع لنفسه أقوالا لم يكن لها سابق قبله، وأنه لم يقل بأقوال ما ذكرناه من آراء أوائل فلاسفة اليونان قط، اللهم الا ما نجده من شبه بين رأيه ورأي

---

[2] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر نفسه، ص 196. وأيضاً: الألوسي، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 84

[3] - التسلسل: مصطلح كلامي يراد به (ترتيب أمور غير متناهية)، وإنما سمى تسلسلا أخذا من السلسلة، وهي قابلة لزيادة الحلقات إلى ما لا نهاية له، فالمناسبة بينهما عدم التناهي بين طرفيها، ففي السلسلة مبتدؤها ومنتهاها. وأما في التسلسل فطرفاه هما الزمن الماضي والمستقبل.

أما التسلسل في العلل الفاعلة: فهو أين يقال: للخلق خلق، ولها الخلق خلق، ولذلك الخلق خلق، وهكذا. أو لا يكون فعل أصلا، حتى يكون قبله فعل ما. (وهذا الممتنع لذاته، فإنه يستلزم وجود الشيء قبل وجوده. ووجوده قبل وجوده يقتضي أن يكون موجودا معدوما، وهذا جمع بين النقيضين. ينظر: الكواري كاملة، **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، المرجع السابق، ص 64. وأيضا: المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، المرجع السابق، ص 26.

أنباذوقليس الذي سبق ذكره. وإنما خالفهم بذلك في قولهم، أن الزمان هو المدة التي يفهم منها القبل والبعد المتحرك في الأذهان، ويمكن أن نفهم من رأي أنباذوقليس أنه أشار إلى الذهن دون أن يحصر الزمان في المفهوم العقلي الضيق.

فقد أشار بدوي في موسوعته أن المذهب النقدي الكانطي يفرق بين (الذهن / العقل)، عندما يميز بينهما. " فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الضيق: هو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يدرج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيأه الذهن " [1].

وفحوى الحجة هنا، عند الرازي حسب المرزوقي في باب الأزمنة ، أن يثبت قول الذي يعترف: " بأن القبل والبعد يفيد أن المذكور منهما متأخر بالضرورة من غير أن يثبت/ بهما جوهران ليسا بجسم ولا يفنيان. بحيث لا يجوز أن يخلق الله شيئا من دونهما، فهو صحيح فيكون سبيلهما سبيل لفظ مع افادتهما معنى الصحبة، وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك، فقد تقدم القول في بطلانه " [2].

أما قوله في المكان والخلاء، فحسب ما ذهب إليه البيروني، قد جاء موافقا لما ذهب إليه أصحاب المذهب الذري. حيث قال: " قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان، وأن الدهر هو الزمان، وليس الأمر كذلك بإطلاق. بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم، ويمكن أن يكون فيه الجسم، أما المكان فهو السطح المشترك بين الحاوي والمحوي " [1]. فالمكان المضاف هو مكان هذا المتمكن، وإن لم يكن متمكن. بينما الزمان هو ما قدرته الحركة من عدد النُقَل التي هي طول المدة غير المقدرة؛ وأما هما فوجود صورهما في الأذهان بينة للإستدلال على وجودهما إلى الوجود ذاته. وقد

---

[1] - أما الذهن فهو: (ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة معرفة بواسطة تصورات، معرفة ليست عيانية، بل تصورية). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلاسفة**، ج02، المرجع السابق، ص 273.

[2] - وفي كتاب: (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء) لفخر الدين الرازي الذي قال: (إن أصحاب أطروحة القدم افترضوا المساءلة التالية، فقالوا: لو كان العالم محدثا، فلم أحدثه الله (U) في هذا الوقت المعين ؟، وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟. وإن كان خالق العالم حكيما، فلم ملأ الدنيا من الآفات ؟. وأصحاب الحدوث يقولون: لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل، وهذا باطل قطعا، لما نراه من آثار الحكمة الظاهرة في العالم. ينظر: الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 200 - 208.

[1] - البيروني، **تحقيق ما للهند**، المرجع السابق، ص 271. وأيضا: الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر نفسه، ص 198.

تبين مع امانويل كانط كيف: " أن فكرة الزمان ليست معطاة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلا معاً أو متوالياً، أي عن طريق الزمان " [(2)].

بهذا المعنى يحمل معنى الزمان والمكان المضافين، على القول بوجود الدهر والخلاء، من حيث أن وجودهما تابع للعالم لا من حيث النسبة؛ وإنما من حيث معرفتهما. ففكرة الزمان مفردة كما تصورها لنا العلم الحديث فهي على حد تعبير كانط، وهي ليست عامة، لأن زمانا ما لا يمكن أن يفكر فيه، على حد تعبير عبد الرحمن بدوي أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو هو [(3)].

من هنا ربما وجب علينا القول: بوجود الزمان والمكان مطلقين، وهما مفهومان موجودان بمحض العقل، لأنهما بديهيان بالماهية. والبون الذي يمكن أن يستدرك هنا بين الزمان الطبيعي، والزمان الوجودي بعيد جدا، لأن الأول تابع للحركة، وإن لم يكن هو ذاتها. فالزمان الأول حسب الطبيب الرازي هو زمان هذا الانتقال من قبل وبعد، أي جريانا وانتقالا من الحاضر إلى الماض، ومن المستقبل إلى الحاضر. فإذ لم يكن المكان والزمان المقدر بالحركة أن يدوم وجوده، لو يبطل المتحرك فهو يوجد بوجوده، لأنه مقدر حركته.

يقول البيروني في هذا الصدد: " إن الرازي كان يقول: إن الخمسة في هذا الوجود الموجود اضطرارية، فالمحسوس فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب، وهي متمكن فلا بد من مكان، وهو اختلاف الأحوال عليه من لوازم الزمان، فإن بعضها متقدم وبعضها متأخر، وبالزمان يعرف القدم والحدث؛ والأقدم والأحدث ومعا فلا بد منه " [(1)].

وبالعودة إلى بعض الدراسات الحديثة والمعاصرة، التي تطرقت بشكل متفاوت نسبيا لفلسفة الرازي في الزمان، التي تبدو كانطية في هذا السياق، فهو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أولي أولية مطلقة. وقد أورد لنا حسام الدين الألوسي، أن القدماء عند الرازي كانت خمسة وهي أولية : (الله، والنفس، والهيولى، والأزلية، والخلاء). وأن له أدلة برهانية

---

(2) - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلاسفة**، ج02، المرجع السابق، ص 272.

(3) - المرجع نفسه، ص 272.

(1) - البيروني، **تحقيق ما للهند**، المرجع السابق، ص 271. وأيضا: الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 195.

على أوليتها، منها دليل (المشاهدة لأرسطو)، والذي يثبت فيه استحالة وجود شيء من لا شيء، حتى يصنع الله (الباري) العالم. أي لا بسبب تغير العلة التامة (الله) كما ذهب المتكلمون حين ناقشوا هذه المسألة، ولا بسبب أن الله فاعل مطبوع، فيتأخر عنه - كما ذهب القائلون بالقدم حسب الرازي- ، بل بسبب فيض العلاقة بين القدماء عن الباري ([redacted]) فيضا جوهرانيا روحانيا.

يمكننا القول هنا، أن الرازي الطبيب قد اتخذ نظرية فيض الكيانات الأزلية، بالموازاة مع هذا الطرح المشائي، دليلا لإثبات صورتها الأولية. فهو حينما كان يضيف مبدأ النفس الكلية، إلى جملة تلك الموضوعات الأولية، إنما كان في الأساس يرى أن المعرفة هي قضية أنطولوجية بالدرجة الأولى، ولكنها أكسيولوجية.

لأنها تتعلق بالحقيقة من جهة الوجود، وبالإنسان من جهة القيم، بحيث أن رؤيته تفضي إلى توجه عقلاني، يقضي بتصور الوجود في أي نظرية عند الفيلسوف العقلاني، أو أي مذهب نقدي كان، وفق منطلقات ذاتية بحتة. دون أن يضع المتأمل للقضية خطة مسبقة، لتفسير الإتجاه العام الذي تقوم عليه علاقة الهيولى بالصورة، فالعلاقة ليست مادية موضوعية وفقط، ولكنها كذلك ذاتية روحانية.

يقول الرازي الطبيب: " وفي الموجود أحياء، فلابد من النفس، وفيهم عقلاء، والصنعة على غاية الإتقان؛ فلابد من الباري الحكيم العالم المتقن المصلح، بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل للتخليص "[1].

إالنفس الكلية تفيض الصور على الهيولى، وهي فاعلة فيها مثلما هي منفعلة بالبارئ الأول (العلة التامة). وهذا على أقل تقدير هو رأي الأفلاطونيين الأوائل، وكل من جرى على سنتهم من فلاسفة الإسلام فيما بعد. وأن الجواب الشامل لهذا السؤال لا يمكن أن يكون كلاميا وفقط، من قبل أنه موضوع في العلم الإلهي. " إذ ولما كان علم الباري سابقا عن كل علم، وبأن الأصلح للنفس أن تكون عالمة بمضار ذلك التعلق، فإن النفس بمخالطتها الهيولى تكتسب

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 195 - 196.

من الفضائل العقلية، ما لم يكن موجودا لها. ولأجل هذين الغرضين رأى الفلاسفة أن الباري تعالى لم يمنع النفس من التعلق بالهيولى " [2].

هكذا وبهذه الطريقة تفيض النفس الكلية صورة وجودها، فيض كان عن عماء تكّون بالإنفعال الناتج عن فيضها عن ذات البارئ، فلما كانت جاهلة لأمر كونها، اشتاقت إلى الإتصال بالهيولى، فكان أن رق الله لها، وصنع تراكيب الموجودات حيث سكنتها النفس. ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرك، أو الزمان المحدود، وهو مقياس الحركة الأرسطي، بمعنى الزمان الطبيعي، الذي ينتهي ويزول مع زوال العالم، المصنوع في المستقبل، حيث تخلص النفوس من المادة، وتعود القدماء الخمسة إلى حالها الأول [3].

أما في باب إثبات أن النفس أعلى من الزمان والمكان، على حد ما ورد إلينا من نص كان فخر الرازي، قد ألفه في هذه المسألة، حيث نجد اقتباسا لهذا النص في (موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي)، قولا صريحا في مسالة إثبات علو النفس عنه، حيث يقول: " قد صح وثبت من المباحث الفلسفية أن النفس أعلى من الزمان، وأن أفعالها غير متعلقة بشيء من الزمان، ولا محتاجة اليه، إذ الزمان تابع للحركة، والحركة خاصة بالطبيعة، وإذا كان كذلك، فالأشياء كلها حاضرة في النفس سواء الماضي والمستقبل منها، فهي تراها، بعين واحدة " [1].

وقد كان الرازي حسب رأي حسام الدين الألوسي، ممن قالو بدليل تلازم العلة والمعلول، وفق نظرته إلى عملية الخلق وفق المنظور الفيضي، حيث أثرت فكرة العلة التامة التي عرفها المتكلمون، وفلاسفة الإسلام الأوائل كل على طريقته. فقد أثر هذا الدليل كثيرا في تصوراتهم، خاصة تفسيرهم لمعنى الفكرة القائلة بأن الفاعل الطبيعي (الفاعل بالطبع). الذي لم يكن هو المعنى الثيولوجي الوحيد الذي عرف عن هذا المفهوم المستخدم نهاية القرن الثالث.

---

[2] - الطوسي، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 193 - 194.

[3] - الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 107.

[1] - الخطابي محمد، **موسوعة التراث الفكري** ، المرجع السابق، ص 96.

بينما أهم الأدلة التي كانت لدى الرازي الطبيب، والتي قامت في الأساس ضد القول، بأن الله فاعل طبيعي، وفاعل بالإرادة (حر) في الآن ذاته، هو أن أفعال الفاعل الطبيعي تتأخر بفاصل زمني محدود، مما يدل على أن الأشياء توجد في زمان، ما قبل وجود الزمان ذاته حتى توجد عن الفاعل. وهذا خلف إذ " لا يستتبع قدم العلة قدم المعلول، لاختلاف جنسهما، لأن العلة ليست علة طبيعية، فيكون فعلها ضروريا، والله فاعل مختار ولا يعمل بالطبع، ولا يستتبع وجود العلة المعلول، بل يمكن التراخي بينهما، - وعلى حد تعبير الأستاذ عبد الفتاح المغربي-. وبهذا تكون العلة قديمة والمعلول حادث، لأن العلة من جنس المعلول " [2].

إذ لو كان الله (ا) سببا طبيعيا لوجده بمدة محدودة قبل العالم، ويكون بذلك حادثا. لهذا أجمع أغلب المتكلمين الذين سبقوا فلاسفة القرن الرابع هجري، على تعريف الفاعل الطبيعي باعتباره فاعلا بالإرادة، وبأن هذا الفاعل متصف بثلاثة صفات هي:

1- أن لا يرتبط بمعلوله بدون فاصل زمني.

2- أنه يفعل أفعالا مختلفة، أي أن يفعل أو لا يفعل كما يشاء.

3- السبب الطبيعي يسبق فعله.

على هذا الأساس كان أباء المتكلمين الأوائل يجادلون في قدم الباري، من حيث الأزلية والأبدية على أساس لا يتميز فيه الفاعل الطبيعي عن الفاعل بالإرادة الحرة [1]. لكن هذا التصور الكلامي الذي جاء في مواجهة بعض الفلاسفة القائلين بتعدد القدماء، الذين استدلوا بالإثبات أن المكان والزمان جوهران قائمان بذاتهما، وليسا عرضين؛ لأن قدمتهما مدركة بفطر العقول بلا استدلال [2].

---

(2) - المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم**، المرجع السابق، ص 108.

(1) - الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 315.

(2) - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 198.

لم يكن عالم الكلام حسب الرازي إذن، في مستوى تبرير ذلك الجمع بين الفاعلين، أحدهما بالضرورة والآخر بدونها، لأن كل عاقل يجد من نفسه القدرة على تصور الشيء في مكان وزمان. فالمكان وعاء المتمكنات، كذلك هو الأمر عندما يميز الإنسان بين وقت وآخر. وقد سبق ذكر هذه المسألة عند المتكلمين، بأن العالم متأخرا عن الله، ولكن ليس بالزمان بل بالذات. غير أن هذه الإجابة لم ترقى إلى مستوى الحقيقة اليقينية، خاصة عند الحديث عن الزمان المطلق.

" ففعل الخلق ليس على أساس مدة وجود الشيء، وإنما على أساس فعل الله ذاته، مما يلزم عنه أن بين الله، وبين الزمان الحادث زمان أو سرمد أو الدهر. - وهو كما سبق الذكر - مدة وجود الله (I) في الأزل، لتبقى المشكلة مطروحة وضرورة ترجيح رأي عن آخر قائمة " [3].

نستنتج أن الزمان نوعان عند الرازي: زمان مطلق وزمان محصور، فالمطلق هو المدة والدهر وهو قديم. والزمان المحصور هو الذي يعرف بحركات الأفلاك، ويجري بالشمس والكواكب. فإذا توهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق وهذا هو الأبد السرمد. وإن توهمت حركة الفلك، فقد توهمت الزمان الطبيعي المحصور بوجود طرفي الآن حسب ما يشير إليه المفهوم عند أرسطو كما سبق الذكر في الفصل الثالث.

ثم يبرهن الطبيب الفيلسوف على أولية الزمان المطلق، بقوله: " بأننا لو قدرنا مدة يوم (السبت مثلا)، ولم نقدر مدة يوم آخر (الأحد مثلا) لم يكن عدم تقديرنا لليوم الآخر عدما له. فالزمان غير قابل للعدم، لأن كل ما يصح عليه العدم، كان بعد وجوده بعدية زمانية. فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما، وهذا محال، فإذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته، والواجب لذاته قديم " [1].

ومطلق الزمان هو المدة التي قدرت أو لم تقدر، وليست الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها. ولا المتمكن (الخلاء) فاعل المكان بل الحال فيه. يقول المرزوقي في معرض شرحه لمفهوم المكان والزمان، إن الرازي فسر حقيقتهما وأشار

---

(3) - الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق**، المرجع نفسه، ص 328 - 329.

(1) - المغربي علي، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 122.

إلى قوله " فقد بان أنهما ليسا عرضين بل جوهرين، لأن الخلاء ليس قائما بالجسم، لأنه لو كان قائما به لبطل ببطلانه كما يبطل التربيع ببطلان المربع " [2].

وحتى نحيط بهذا المعنى الرازوي للمطلق الزماني، فإننا سنفرد رأيه الذي حول المكان، حيث يعتبر أن له نوعان أيضاً: مكان كلي مطلق، لا يتعلق بتمكن ما، ومكان جزئي خاص بالمتمكنات الجزئية. يقول: " والمكان المطلق يقبل المتمكن، وليس هذا الذي فيه المتمكن. وأيضاً قد يوجد من غير متمكن، وهو يشمل الخلاء والملاء، وينقسم تبعا للمتمكن، والمتمكنات بمقتضى تعريفها توجد في المكان، وهي بطبيعتها متناهية " [3].

لهذا يذهب الرازي إلى إمكانية القول بوجود ما يطلق عليه بالمكان المطلق، بمعنى المكان الذي يكون فيه الجسم وإن لم يكن. لأنه امتثال ضروري قبلي يقوم أساسا لكل العيانات الخارجية، إذ لا يمكن كانطيا تصور عدم وجوده. فهو يتكثل على انه مقدار لا متناه [4].

لقد فسر الرازي معنى المكان أيضا، بأنه كلي وجزئي، وأشار الى الكلي بأنه ما يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه لأنه غير متناه، وهو لا نهاية له، وكل ما لا نهاية له قديم، فالمكان قديم إذن. والدليل على وجود هذا المكان حسب ما يبرهن الرازي الطبيب يكمن في وجود الخلاء في المكان الذي يتصل به. فلو فرض أن الله (I) خرج من هذا العالم شيئا (تفاحة مثلا)، فإن المكان الذي كانت تشغله يبقى رغم ذلك، وهو مكان العام الكلي الذي صار بعد ذلك خلاء [1].

كما يضيف أبو بكر في هذا الاستدلال المنطقي: " أن المتمكن في الحقيقة ليس فاعلا للمكان بل حال فيه، فلا يبطل المكان ببطلان المتمكن فيه " فإن قال قائل إن المكان يبطل ببطلان المتمكن، قيل له، أما المضاف فإنه كذلك،

---

[2] - المرزوقي، **الأزمنة والأمكنة** ، ج1، المرجع السابق، ص 149.

[3] - المرجع نفسه، ص 149.

[4] - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 274 - 275.

[1] - المغربي علي، **الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 122 - 123.

لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن، فأما المطلق فلا، ألا ترى أننا لو توهمنا الفلك معدوما، لم يمكننا أن نتوهم المكان الي هو فيه معدوما بعدمه " [2].

وهذا ما يبرر لنا أن الرازي إنما كان يقصد المكان العقلي بالمعنى الضيق، كما تقدمه لنا تصورات عصر الأنوار، مع نيوتن وكانط. إذ ليس المكان المطلق إلا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أو الشرط الذاتي للحساسية حسب ايمانويل كانط، والذي يمكن وجود عيان خارجي. وبالتالي فإن الحديث عن المكان المطلق لا يفهم إلا من وجهة نظر الإنسان [3].

من هنا نخلص إلى القول التالي، إن اعتماد الرازي على فكرة القدماء باعتبارها مبادئ أولى للوجود. وأن هذه المبادئ تقوم براهينها على البداهة، التي يرى أنها كافية لتدلنا عن قيمة الوجود والمعرفة. وإنما من أجل أن نميز بين ما هو كائن، وبين ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان من كرامة تكفلها له طبيعته العاقلة (المسلم العاقل)، ولا ريب أن معرفة الزمان الذي هو أحد هذه القدماء، يمثل وجها من وجوه هذه الحقيقة الإنسانية.

فالإيمان وإن كان يعرف في هذه المرحلة الأنوارية، بصورة المعرفة الحدسية المباشرة، وليس أخذ الدين عن الرؤساء بالتقليد، بحيث يقتضي منا الإيمان الحق والإعتقاد المحض، والذي يتمثل الوجود فيه كإرادة وفعل. وقد قال بعض علماء الإسلام الذين حاولوا التوفيق بين مبادئ علم الكلام، وتوجهات الفكر الفلسفي الإسلامي قبل ذلك. فيما يخص مبادئ الطبيعة، أن من جملة ما قاله الطبيب الرازي أنه : " لا يجوز أن يخلق الله (I) شيئاً لا في وقت، ولا يفنى الوقت، فتقع أفعال لا في أوقات. لأنه لو فني الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض، ولا تأخر بعضها عن بعض، ولم يتبين ذلك فيها " [1].

---

[2] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 190 - 201. أيضا: المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع نفسه، ص 123.

[3] - بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلاسفة**، المرجع السابق، ص 275.

[1] - المرزوقي، **الأزمنة والأمكنة**، المرجع السابق، ص 143- 144.

إن الرازي ينزع بذلك نزعة فكرية حرة على حد تعبير عبد الرحمن بدوي في دراسته: (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) من كل آثار للتقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء، وينحو منحى تنويريا شبيهاً كل الشبه بحركةالتنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصا بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر؛ ويدعو إلى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة [(2)].

2 - براهين الوجود البديهي للزمان والمكان

نسعى في هذا السياق، تقديم عرض عام للأدلة البرهانية التي اعتمدها الرازي، لتبرير صحة الأطروحة التي ترى أن الزمان والمكان يعرفان بالبداهة، وأنهما مطلقان لا فاعلان ولا منفعلان. لهذا سنعمد في هذا العنصر الأخير استفاء الحجج التي جاء بها الطبيب الرازي، استنادا إلى ما جاء به فخر الدين الرازي في كتابه: (المطالب العالية)، وفي كتاب: (الأزمنة والأمكنة) للمرزوقي. واللذان أشارا في مجمل ردودهما على الطبيب، أن رأيه يصنف ضمن آراء الفرقة الرابعة ممن زعموا " أن الزمان شيء غير الليل والنهار، وغير دوران الفلك، وليس بجسم ولا عرض " [(3)].

وقبل أن نشرع في بيان الحجج التي تدعم هذا القول، إذ يجدر بنا الذكر أن نعرج على طبيعة الحجج التي تثبت الأطروحة القائلة، بأن ثمة هناك خمسة قدماء تعرف بدلالة الحدس. من هنا فإننا لا نشك في أن الحجج العشرة التي أوردها الرازي في رسائله الفلسفية حول جوهرية الزمان، ذات طابع أفلاطوني محدث، جاءت أغلبها على طريقة أبرقلس (ديدياخوس أثينا).

يعتبر الرازي إذن من فلاسفة الإسلام، الذين قالوا بعدم ضرورة الإستدلال على بديهية الزمان، وذلك وفق ما أورده أبرقلس الأثيني في كتابه: (الخير المحض)، رغم أن النص اليوناني لهذا الكتاب لا يزال مفقودا، حسب تحقيق كان قد أجراه عبد الرحمن بدوي حول نسبة الكتاب، كما يشير المفكر في سياق ذاته أن هذه الحجج حفظت كلها، ما عدا

---

(2) - بدوي عبد الرحمن، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، دار سينا للنشر، ط 02، القاهرة، مصر، 1993، ص 263.

(3) - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 201.

الحجة الأولى في ثنايا رد يحي النحوي على بعض المتفلسفين. وقد عقب المفكر بدوي عن هذه المسألة بقوله: " وهذا شاهد جديد على القيمة الخطيرة، التي للتراث العربي الفلسفي في إحياء التراث اليوناني الاصلي نفسه " [(1)].

أ - الحجة الأولى (دليل الأزلية والأبدية)

يذهب الرازي على غرار ابرقلس، إلى اعتبار " أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولّي، مستغني بذاته عن البيان والبرهان. لأننا لو تمثلنا أن شخصاً غفلت نفسه عن حركة الأفلاك والكواكب، مثل الشمس والقمر من حيث طلوع الأولى وظهور الثاني، وآراد تسكين حركات الجسم والنفس، لوجد أن المدة أمر مثبت غير حادث، وهو يمر دوما بلا انقطاع أو انقضاء. فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهة أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلكاً تحرك أو كوكباً تحرك " [(2)].

وقال أيضا في نفس السياق: " أما علمه لا يتوقف على حركة الفلك، فذلك مما توجبه النفس وتكونه. لأن كل نفس متحركة بذاتها، وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع، ومبدأ للحركة. وذلك أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل بمعنى ما هو متحرك من ذاته " [(3)].

هذا الدليل أورده بدوي في معرض حديثه عن حجج أبرقلس حول قدم العا لم، حيث أشار إلى أن هذا الدليل يمثل الحجة السادسة لأبرقلس، التي تثبت أن النفس الكلية غير فاسدة، ويطلق فلاسفة الإسلام الأوائل عليها دليل (الأزلية والأبدية)، من قبيل أنهما زمان النفس الكلية المتعلقة بالعقل الأول. لذلك فإن فاعليتها تكون في الأزل والأبد. حيث يذكر الرازي أن أبرقلس قال: " إن كانت نفس الكل أزلية، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً " [(1)].

[(1)] - عبد الرحمن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 30 - 31.

[(2)] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 272.

[(3)] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 40.

[(1)] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 40.

بناءا على هذه الحجة استخرج الفيلسوف الرازي أدلة أخرى، ترتبط بهذه الأخيرة معرفيا ومنطقيا، من حيث أنها تتفق في إثبات كلية الزمان المطلق. " فنفس الكل متحركة بذاتها، بحيث تكون هي هو. فإن الزمان متحرك لابث بغير حركة ما، غير تلك الحركة الأزلية والأبدية التي هي للنفس. وبالتالي فهو لا يرتبط بحركة الأفلاك، ولا بالتجربة الحسية أو الشعور النفسي "[2].

ب - **الحجة الثانية (دليل الدوام)**

يسمى هذا الدليل عند أبرقلس بدليل الدوام، حيث أن هذا الأخير يعتبر من خصائص الشعور النفسي، وهو يعني أيضا استمرار الوجود في أزمنة ماضية لا متناهية، والمقدر باللاتناهي من جانب المستقبل. وهما حدي الدهر من جهة تعلق النفس بالعقل الأول، الذي هو خير محض، فكان من الضرورة بما كان، التميز بين الزمان المديد (الأزلي / الأبدي)، وبين الزمان المحدود والنسبي المتصف بالفناء والتناهي.

لكن هذا لا يمنع العقل من قبول امكانية وجود زمان، متعلق بحركة العالم، والإنفعال المجبولة به مادته، فهذه المادة قابلة للقياس الكمي في ذاتها. فالزمان وإن كان أسه الهيولى، فإن اكتمال صورته يكون في العقل. وعليه فالزمان الكمي (الجسماني) جزء من الزمان الكيفي (الروحاني)، وهو تابع له، لأن الزمان الثاني مطلق قديم، وهو أشمل وأعم من الأول. إنه المتحرك غير اللابث حسب تصور الرازي.

وفي باب آخر من كتاب (إيضاح الخير) يشير الفيلسوف أبرقلس: " أن كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر، وواقع في بعض حالاته تحت الزمان، فذلك الجوهر هو: هوية وكون معا. إذ الشيء الواقع تحت الدهر هو الهوية حقا، وكل شيء واقع تحت الزمان هو كون حقا. فإن كان هذا هكذا، وكان الشيء الواحد واقعا تحت الدهر والزمان كان هوية وكونا لا بجهة واحدة، بل بجهة وجهة "[1].

---

[2] - العاتي، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 156.

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع السابق، ص 88.

ثم يتبع الرازي ذلك قوله: " وبالتالي فقد بان إذن مما ذكرنا، أن كل مكون واقع بجوهره تحت الزمان متعلق جوهرياً بالهوية المحضة، التي هي علة الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها؛ والأشياء الدائرة "[2] .

استنادا على هذا الدليل المنطقي، يتبين لنا أن الرازي اعتمد على الحجة الخامسة، التي قدمها أبرقلس في معرض كتابه، والذي ذهب في معرض برهانه على وجود الزمان، ما قاله أفلاطون في طيماوس حسب ما ورد في موسوعة عبد الرحمن بدوي:

" إنّ السماء والزمان معاً، وليس السماء ما لم يكن الزمان، ولا الزمان ما لم تكن السماء "[3]. كما يضرب لنا الرازي في هذا الصدد مثالا بيِّنا أورد فيه علاقتي القبلية والمعية، حيث اعتبرهما مبدأي إرتباط الزمان بالفلك. فالعقل بحكم الضرورة يقرُّ بوجود مدة معينة، بين كون وجود أدم (u) كان قبل محمد (r)، أي أن العقل يفترض بحسب القبلية والمعية، وجود مدة معينة بين وجود أدم (u)، ووجود محمد (u).

وهذا ما يدعوه الرازي بالحكم العقلي المحض، الناتج عن بداهة الفكر، حيث أن الأول موجود قبل الثاني، كما لو أن العقل يحكم على وجود التوأمين اللذان وجدا معاً، اعتباراً من بداهة القول أن وجودهما حصلا في زمان واحد. إذ يمكن القول أن المثال يصدق على أي إنسان نسأله على سبيل المثال، لا على سبيل الحصر والتخصيص حول الكيفية التي يتأتى له بواسطتها العلم بالزمان.

فالقبلية والمعية هما حالتين عرضيتين، تدلان على وجود مدة وزمان، فإذا نظرنا إلى ما قاله المتكلمون حول ماهية العرض الذي هو قابل للفناء والفساد، لوجدناهم يقولون: " بأنه لا يبقى زمانين معاً، في حين يعتبرون الباقي على الدوام، هو ما بقي زمانين وأكثر. لهذا كان على الإنسان إدراك لزوماً، أن العلم بوجود المدة والزمان، علم مقرر في بدائه العقول وغرائز الأذهان "[1].

---

[2] - المرجع نفسه، ص 88.

[3] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع نفسه، ص 38.

[1] - العاتي إبراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 127.

لقد كان هذا الرأي بيان قول أفلاطون في (طيماوس)، حسب ما يذكر أبرقلس الذي ذهب في قوله على لسان أفلاطون، " بأن الزمان تزَّمن لحظة خلقت السماء على صورة الآلهة. فالسماء إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان، لأنها قريبة، فلا قبل الزمان ولا بعده تكوّنت، بل هو الزمان كله كانت وتكون هي. والقبلية والمعية ليستا إلاَّ ذاتيان من حيث تقسيمهما للزمان "[2].

ج - **الحجة الثالثة (حركة النفس الكلية)**

يرى عبد الرحمن بدوي أن هذا الدليل مشتق من مبدأ حركة النفس الكلية، التي تكون حركتها ذاتية، لأن النفس كذلك غير فاسدة. فقد ذكر أبرقلس في الحجة السابعة التي أوردها بخصوص إثبات قدم العالم، بأن الكل يتحرك عنها أبداً، بحكم أن كل من لا يتحرك بغيره، فهو غير حادث.

" غير أن الجسم، إما أن يكون متحركاً، وإما أن يكون ساكناً. إذ يعني في الحالة الأولى أن الجسم وهو يتحرك، يعقل منه أنه كان في مكان ما. ثم حصل له الوجود في مكان آخر، أي أن الحاصل الأول يكون حاصلا بالقوة في المكان الثاني، أي أنه بعد الإنتقال يكون في حيز آخر، ولا يكون إلا بعد مدة جرت على حدوث الحركة في الجسم "[3].

ويقول أيضا بخصوص وضعية سكون الأجسام: أما وإن كان الجسم ساكناً، فإن هذا يعني: أن وجود الجسم يكون في مدة أطول في حيز واحد، أي في حال اللاحركة، وهذا دليل على أن الحركة والسكون مفهومان قبليان ناتجان عن تسليم العقل تسليماً بديهيا بوجود فطري للمدة والزمان. وبالتالي يرى الرازي أن الذي ثبت بالعقل بأنه أولي، كثبوت مبدأي الحركة والسكون كان أولياً، لأولية العلم البديهي للمدة والزمان. حيث يقول في هذا الصدد: "

---

[2] - بدوي عبد الرحمن، **الأفلاطونية المحدثة**، المرجع نفسه، ص 39.

[3] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 273 - 274.

فلما كان العلم بحقيقة الحركة والسكون، علماً بديهياً أولياً جلياً (ثبت) أن العلم بهما، لا يتقرر إلا بالتسليم بوجود المدة والزمان " [1].

" فإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة. فإن الأول مبدأ ذاتي والثاني مبدأ موضوعي. وهو دليل استدل به في مقالة اللام من كتاب (ما بعد الطبيعة). وهذا شبيه بدليل قد استدل به برقلس، وقد قلنا في مناقضته فيه ما نكتفي به " [2].

د - **الحجة الرابعة (معقول الحركة والتغير)**

يندرج هذا الدليل فيما أورده فخر الدين الرازي في كتابه: (المطالب العالية)، خاصة في قسمه الخاص بالفلسفة الإلهية، بأن الدليل يندرج ضمن القول الوارد في الدليل الرابع الذي استأنس به أبرقلس لإثبات قدم العالم، والذي سنأتي على إيراده فيما بعد. وهو متعلق بمعقولية القول بالحركة والتغير. حيث يقول فخر الرازي: " المعقول من كونه متحركا (أنه)، إنما يكون متحركا إذا حصل في مكان، بعد أن كان حاصلا في غيره، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا الجسم، كان حاصلا في حيز. ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر. وهذا يدل على أنه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير، إلا بعد الإعتراف بوجود المدة والزمان " [3].

غير أننا نتوقف هنا عند تساؤل مهم، يقتضي منا النظر في طبيعة هذه الحجة التي تحاول تبرير معقولية الحركة والتغير. لنتساءل هل تدارك فخر الرازي أن هذا الدليل الأبرقليسي، والذي عثر عليه في أعمال يحي بن عدي. مؤسس على مقولة جوهرية تنوجد داخل نطاق العقل المفترض، وهو العقل المندرج تحت منطق الإعتبار بالمعنى الإجرائي الذي نادى به فلاسفة الإسلام على غرار أبو البركات البغدادي وأبو الوليد ابن رشد كما سبق الذكر.

---

(1) - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 274.

(2) - المصدر نفسه، ص 128.

(3) - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص: 273 - 274.

حيث يرى الرازي أن الدليل موضوع حسب النسق المنطقي لأصحاب البديهة، وأن أصحاب هذا الإتجاه العقلي يقولون بخصوص هذه الحجة، بأن العلم بالحركة والتغير بديهي، وهو لا يتقرر تحت طائلة المدة والزمان؛ إلا عند التسليم بوجود هذا الأخير.

وقد أثبت منطقيا هذه المسألة، في معرض شرحه لتلك البراهين في رسالته (في المدة والخلاء). " فمن ثبت عليه صدق الأولية والقدم في الوجود، يكون العلم به بالبديهة أولى وأجدر. فالعالم موجود لأنه غاية فعل المبادئ الأزلية وهي الأولى من حيث أنها موجودة بالقوة، كما أنها تتسم بالوضوح البسيط، والبداهة التامة المودعة في العقل. وإلا فلما أكرم الباري ([redacted]) النفس بالعقل (؟)، بعد أن كان علمه تاما، وكانت النفس جاهلة للحكمة من تعلقها بالهيولى والبدن، فكل شيء معلوم بعد تعلقها ذاك، وموجود بعد وجودها في المادة بالزمان الذي هو: الدهر الذي يقيس حركة النفس، بينما الزمان بمعنى المدة فهو: يقيس حركة العالم ولبوث موجوداته" [1].

هـ - الحجة الخامسة (دليل القدم والحدوث)

أما الدليل الخامس فنفترض أن الرازي قد أسماه بدليل القدم والحدوث، حيث يقول: " أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الموجود، إما أن يكون قديماً أو محدثاً. فإذا كان القديم هو الذي لا أول له، وكان معنى عبارة لا أول له تعني: أن حالة القديم تكون في الأزمنة السابقة، فإن ذلك يلزم عنه أن يكون هناك زمان موجود قبله زمان " [2]. ثم يقدم استدلالا آخر يؤيد به حجة القدم والحدوث، حيث يقول: " أما وإن قلنا أن الحادث هو ما له أول، تعقلنا أن هذا الأول أوجد الأشياء في زمان، سواء وجد هذا الشيء قديما أو محدثا. فإنه لا يمكن أن نحكم على هذا الأخير، إلا من خلال اثبات وجود الزمان. من هنا فإن العلم يفيد بداهة وجود المدة والزمان " [1].

---

[1] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 274.

[2] - المصدر نفسه، ص 274.

[1] - المصدر السابق، ص 274.

و - الحجة السادسة (دليل القسمة)

يذهب الرازي الطبيب في معرض هذه الحجة إلى أن هناك أشياء قارة، وأخرى غير قارة. " فأما الأولى فمثل البياض والسواد، وما إلى ذلك من الأشكال الهندسية كالمثلث والمربع، وهي أشياء غير قابلة للتقسيم بحكم ضرورة عدم تحققها في الأعيان، في حين أن الزمان ذو طبيعة غير قارة. لذلك يمكن للعقل أن يقسمه إلى سنين وشهور، ثم أيام وساعات، تقسيماً يقوم في الأصل على الضرورة. لأن الزمان بهذا النحو له بعد مادي، بحكم أن مورد التقسيمات نابع من كونه متحقق في الأعيان " [2].

وقد أشار ابن سينا إلى هذا التصور حسب رأي إبراهيم العاتي، الذي ذهب فيه إلى القول بأن هذا الدليل السينوي، يضفي على الزمان الطابع المادي في حين يضفي عليه الرازي طابعا عقليا [3].

ثم إن هذا الدليل يبين لنا بوضوح طبيعة النسق الاستدلالي، والذي كان كفيلا بأن يدلنا على أهمية ما قدمه كل من إخوان الصفا وابن سينا فيما بعد حول طبيعة البحث في الطبيعيات. فقد وضع فلاسفة الإسلام هذه المسألة، في إطار خاص يتناول فكرة تناظر العالم الأكبر والعالم الأصغر (الإنسان والعالم). وقد وضعها كل منهم تحت باب رسائل النفسيات العقليات، كالرسالة الرابعة والثلاثون بالنسبة لإخوان الصفا، ومقالات الشفاء للشيخ الرئيس، كما استفاد كل منهم من هذا النسق لبناء نظرية في الوجود ومراتبه. حيث انطلقوا من تعريف الوجود الكلي على أنه يعني الأيس، والعدم بمعنى الليس.

ذلك على غرار ما سبق ذكره في فلسفة الوجود والزمان عند الكندي. غير أن أنصار الفيثاغورية الجديدة ظهر لديهم نوع من الإلتزام المنهجي، فيما يخص نظرية معرفية لها طابعا المادي من جهة، والغنوصي من جهة أخرى. بادئين بترتيب هذا الوجود وفق تسع حلقات تمثل مبادئ كلية، وهي تبدأ بالباري الواحد الأحد (U)، ثم العقل فالنفس فالهيولى الأولى. ثم الطبيعة يليها الجسم ثم الفلك وبعده الاركان، وأما الأخيرة فهي المكونات. وقد اكتمل

---

(2) - المصدر نفسه، ص 275.

(3) - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق، ص 129.

شرح هذه النظرية المعرفية مع ابن سينا، الذي فصل منهجيا بين الوجود والماهية، عندما وضع وسائط بين الخالق والمخلوق.

كما يمكننا أن نلاحظ مدى اتفاق ابن سينا وإخوان الصفا، من جهة أن طبيعة هذا الفصل الذي يعبر عنه إخوان الصفا، إنما يتحدد حسب رأي أرسطو طاليس. الذي أقام نظريته المعرفية على أساس ثنائي، تشكل فيه تلك المفارقة الأنطولوجية التي يتركب منها الإنسان (الجسد / النفس) [1].

إذ أن هذه الثنائية التي تكون تجمع العالم الأكبر والعالم الأصغر في مفهوم نظري واحد، نظرية لا تفترض أنه ليس هناك اتصال في الجوهر بإطلاق، لأن مبدأ كليهما مفارق للآخر، لأن الهيولى تتقوم بالصورة وفقط، وإنما هي نظرية تتقوم بمبدأ مفارق؛ هو العقل الفعال واهب الصور.

ح - **الحجة السابعة (دليل التطابق المنطقي)**

يعرف كذلك بدليل الطول والقصر، وقد استدرك بعض فلاسفة الإسلام، أن الطول والقصر أو الكثرة والقلة، هما من الأمور الإعتبارية؛ وهي مجرد فروض ليس لهم من الحقيقة في الذهن والخيال. ولكن متى حصل التطابق مع الواقع الخارجي كان العلم بهم صحيح، وهذا لحصول مطلوب عند العقل بدون وازع ما.

فحقيقة وجود المدة تقوم على خاصية تطابق العقل مع الواقع، لذلك جاز أن يقال: بقي الى وقت الظهر زمان طويل، ثم يقال بعد ذلك: إنه لم يبق من تلك المدة إلاَّ القليل. وبالتالي فالعلم بحصول هذه الأحوال في هذه الأقوال علم بديهي، كما يرى الفيلسوف أن معنى التطابق المنطقي، قام على أساس مقولة الكم، فالطول والقصر من صفات الإمتداد [1].

---

[1] - معصوم فؤاد، **إخوان الصفا**، المرجع السابق، ص 210.

[1] - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 130.

وقد أشار ابراهيم العاتي إلى ملاحظة هامة، مفادها أن الرازي اعتمد على الطبيعة الكمية للزمان. والتي ضمنتها الحجة السابعة، كما سيعتمد بعد ذلك على الطبيعة الكيفية للحركة، وهو ما سنبرزه فيما بعد عند عرضنا للدليل العاشر.

ط - الحجة الثامنة (دليل الصفة)

يميز الناس عامة ببدائه عقولهم، أن السنون تتوالى وتتعاقب، فيؤرخون للأحداث انطلاقا من اعتقادهم أن تلك الأحداث، إما كانت في الماضي أو في الحاضر أو المستقبل. حيث يقول الرازي: " وهذه الصفات لا شك أنها صفات المدة، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة، كان الموصوف أولى أن يكون كذلك " [2].

إذ يفيد تصور إخوان الصفا في هذا السياق، أن الحكماء الأوائل كانوا يعتقدون أن العالم بمثابة إنسان كبير، وأن الإنسان عالم صغير. إذ وعلى أساس وضع هذين المفهومين تحت طائلة الصفة والموصوف. وإن كان هذا المعنى يحملهم على القول، بأن العالم له جسم ونفس، وهما يمثلان الفلك المحيط، وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. وأن حكم جسم العالم بأجزائه البسيطة والمركبة والمولدة. يجري مجرى جسم إنسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة.

وأن حكم نفس العالم بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه، كحكم نفس إنسان واحد أو حيوان، السارية في جميع أعضاء جسمه في جميع أعضاء بدنه. وقد استشهد إخوان الصفا كثيرا بقول الباري (**I**) في هذه المسألة.

حيث يقول الله (**U**):﴿ مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (28) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (29) ﴾ [1].

---

[2] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 275.

[1] - سورة لقمان الآية 28 - 29.

ويقول أيضاً (I):﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (5) إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ (6)﴾ [2]

لقد نهجت جماعة كثيرة من علماء المسلمين وفلاسفتهم، على رأسهم إخوان الصفا طريق التأويل الدلالي، فنظروا في معاني هذه الآيات انطلاقا من رؤية غنوصية، تفترض أن لحياة النفس البشرية دورة عظيمة، تتطابق مع فكرة التطور الروحي لها.

فهي جزء من التطور النهائي للكون برمته، وللتدرج عبر حلقاته. وأن هذه الحلقات أو الأدوار العظيمة تنقسم بحد ذاتها لسبعة أدوار. بحيث أن ارتباطها وعلاقتها بالحياة الأرضية، يمثل مراحل الشتاء العظمى، والمنفصلة عن بعضها بعضا تاريخيا لكنها تتصل ببعضها روحانياً. فالعالم قديم بالزمان، لا بالرتبة والذات، والله متقدم على العالم بالرتبة والذات لا بالزمان.

وبالتالي يؤسس هؤلاء فلاسفة الإسلام قولهم في قدم العالم، على أساس نفي الترجيح بلا مرجح. فالقول بتآخر الخلق يلزم عنه ترجيح وقت دون وقت بلا مرجح، وهو باطل. لأن الترجيح بين طرفي الممكن لابد له من سبب فإذا لم يثبت السبب انتفى الترجيح، وإذا ثبت فالإشكال باق. حيث ابن تيمية: " إن السبب إذا كان خارجا عنه، فهو غير مؤثر فلا يجوز أن يؤثر فيه أحد وإن كان داخلا، فهذا يعني الانفعال والتغير، وهو محال " [3].

إذن فالحجة تربط بين الصفة والموصوف على أساس علة قديمة، وليس أدل على ذلك تأثر المسلمين بهذا الدليل البرقليسي، خاصة الرازي واخوان الصفا وابن سينا الذي قال: " كذلك إذا ثبت السبب وجب التسلسل الى ما لا نهاية، وذلك يبطل القول بحدوث الخلق، لأن ما من سبب الا وله سبب، وهكذا الى ما لا نهاية " [1].

---

[2] - سورة يونس الآية 05 - 06.

[3] - حوجة لطف الله عبد العظيم، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، المرجع السابق، ص 252.

[1] - حوجة لطف الله عبد العظيم، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، المرجع السابق، ص 252 - 253.

ي - الحجة التاسعة (دليل القبلية والبعدية)

يرى ابراهيم العاتي أن هذا الدليل هو نفسه الدليل الثالث، الذي اعتمد فيه الرازي على فكرة القبلية والبعدية أثبت بها بديهية الزمان [2].

إذ يعد لفظ بعد ظرف زمان ضد قبل، والبعدي حسب ما جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: " هو الشيء الذي يكون بعد الشيء. قال ابن سينا: البعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات " [3]. وقد أتى الرازي في هذا الدليل على وجه آخر، لتفسير ابتداء حركتين معاً، وانقطاعهما معاً. قائلاً: " أن العلم بالمعية في هذه الحالة ضروري، مثلما هو كذلك. فلو نظرنا الى حركتين ابتدأت واحدة قبل الأخرى، ثم انقطعت إحداهما قبل أو بعد ابتداء أولهما، كان علمنا بهذه القبلية والبعدية ضرورياً أيضاً. فنعقل من الحدثين أن حدوث الحركتين في المرة الأولى حصل في زمان واحد، وفي المرة الثانية في زمان سابق بالنسبة للحركة الأولى، وزمان متأخر بالنسبة للثانية [4].

ك - الحجة العاشرة (دليل الحركة الكيفية)

سبق وأن قلنا إن الرازي اعتمد في هذا الدليل على مقولة الكيف، حيث نظر إلى الحركة من جهة الكيفية التي تكون عليها من سرعة وبطء، وهو ما يمكن تسميته بدليل كيفيات الحركة، يرى الرازي في هذه الحجة أن العقل لا يمكن أن نفسر السرعة والبطء، وهما من كيفيات الحركة. إلا أننا نقول: " أن العلم بهما من البدائه، لأن سرعة الحركة ليست إلا قطعها لمسافة مساوية لتلك التي تقطعها الحركة، وهي بكيفية بطيئة. غير أن الأولى تكون في زمان أقل من زمان الحركة الثانية. أو تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها " [1].

في الأخير نخلص إلى أن الإتيان بهذه الوجوه العشرة للحجج الأبرقليسية، التي تثبت وجود زمان مطلق، المدرك بمحض البداهة، وقد استقاها الرازي من بين وجوه كثيرة تناول من خلالها فلاسفة الإسلام في القرن الثالث والربع

---

(2) - العاتي ابراهيم، **الزمان في الفكر الإسلامي**، المرجع السابق، ص 127.

(3) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 214.

(4) - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 276.

(1) - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 276.

هجريين. حيث أثبت الرازي من خلالها قوة الطرح الذي كان يتبناه المذهب العقلاني حينها، اعتبارا من أن القضية تنطوي على خصوصية حضارية للفكر الإسلامي، يتصف بالكونية والشمولية.

إن وجوب العلم بالمدة والزمان باعتبارهما معلومان بالبديهة والضرورة، وأنه موجود أولي باللزوم، إذ لا يجوز أن تكون المدة هي حركة الفلك، أو تكون مجرد صفة لشيء من حركات الفلك [2]. ليس إلا مدخل مبدئي لتحري مواطن التفكير الشمولي لدى الإنسان في الحضارة الإسلامية، فمشكلة الزمان تبقى مفتوحة على التساؤل الفلسفي، قدمت بشأنها الحلول والرؤى، وستبقى كذلك إلى أمد بعيد تثير شجون الإنسانية في المستقبل.

لذلك تبقى مشكلة الزمان ببعديها الجسماني والروحاني، في نظرنا معبرا من معابر الفكر المتحرر، الذي كان يدعو له الطبيب أبو بكر بن زكريا الرازي، والمشروع الأخلاقي الذي ينتصر لقيم العقل الكوني الذي ينادي به الإسلام.

[2] - المصدر نفسه، ص 276.

- المبحث الثالث: ماذا عن الزمان الإنساني ؟

ما معنى الزمان الإنساني ؟، إنه السؤال الأنطولوجي الذي حاول الرازي الإجابة عنه من خلال رسالته الفلسفية حول المدة والخلاء. حيث أن القضية التي تنبجس في ثنايا هذا السؤال الإبستمولوجي، تكمن في مدى احاطتنا بطبيعة التفكير العلمي والفلسفي عند هذا العالم الفيلسوف، والتي تركن خلف المسار الموجه عقلانيا نحو المعطى النقدي الذي يتوجب على الفيلسوف أو العالم إتباعه في تحصيل السعادة المتوقف على مدى إدراكنا للزمان الإنساني.

لقد لاحظنا كيف تطورت فلسفة الزمان عند المسلمين تبعا لتطورهم الروحي والعقلي، وتبعا لتطور الحضارة وتعقيداتها. إذ أعاد القرآن الكريم تشكيل رؤية المسلم للزمان وأخصبها إلى حد كبير، حيث أصبح هذا الاخير بعد أصيلا في حياة الإنسان المسلم يضبط به عباداته ومعاملاته في هذه الدنيا التي يسودها الزمان النسبي المتناهي، ويتهيأ فيه للدار الآخرة التي يسودها الزمان المطلق اللامتناهي. لذا إلتحم هذا التصور القرآني على الصعيد الكوني بقضايا الفلسفة، مما شكل مدخلا واسعا لمعالجة المشكلات الميتافيزيقية والروحية والتاريخية.

إن استحقاق المرء كنية الفيلسوف أو العالم في نظر علمائنا الأوائل، على رأسهم الرازي، إنما ينبغي أن يؤتى من خلال الجمع بين حياة التأمل والعمل في الوقت نفسه. أي المزاوجة بين الجانب الروحاني والجانب الحسي في الإنسان، والتوفيق بينهم قدر الإستطاعة. حيث تقتضي هذه الإستطاعة أن يكون المرء على قدر كبير من القوة، لتجنب الألم قدر الإمكان، لجلب اللذة التي هي خير محض، ولعل أكثر هذه اللذات السعادة؛ التي هي تخلص النفس من ربق المادة والهيولى.

فأي مؤاخاة نرجوها من هذا الزمان الذي نحاول أن نحتويه باسم انسانيتنا، في حين يحتوينا الدهر؟، أليست التجربة الموضوعية كفيلة بمعرفة مزايا هذه المؤخاة ؟، أم أن ممارسة التعقل في الوجود، إنما تقتضي في الأساس نوعا من المعرفة كتدبير موضوعي للممارسة الأخلاقية ؟. هل يمكن القول أن هناك نزعة نقدية ما، تدعو لمشروع كوني ؟.

1 - فلسفة الزمان كفعل للمؤاخاة

تبدأ فلسفة الرازي من فعل المؤاخاة ذاته، كأول ما ينبغي أن يكون عليه هذا المفهوم، بصفته فعل وصل بين شيئين مختلفين، لأن الإستحقاق الذي تطلبه الإنسانية، لا يكون إلا من خلال التوفيق بين الدين والفلسفة؛ وليس الفصل بينهما كما يتصور بعض الباحثين. إذ لا يهم إن كان الزمان مطلقا أم نسبيا، بقدر ما يكون له قيمة في وجود الإنسان، وهذا ما يدعوا الى تجاوز الأنطولوجيا العابرة، والعودة الى القيم الكونية.

إن الأمثلة في هذا السياق عديدة، فقد ذكر صاحب (سيِّر أعلام النبلاء)، أن الرازي فكريا، كان على غرار والي حلب إسماعيل بن صالح، شخصية القرن الثاني هجري، أنموذجا فريدا في تاريخ الفكر التوفيقي في الإسلام. حيث كانا بحق فلاسفة المؤاخاة الأوائل في الإسلام " لأن فعل التآخي كان أدعى إلى التمكن في النفس " [1].

فإذا أردنا أن نحدد خصائص تفكير هذا العالم أخلاقيا، إنطلاقا من هذا التصور الإنساني لمفهوم المدة، فإننا وبعد أن تناولنا بعض مؤلفاته ومصادر فلسفته التي تمت بصلة إلى مذهبه الفلسفي في الدهر والزمان، نرى أن هناك جملة من القيم الإنسانية المنبثة في ثنايا أطروحة القدماء الخمسة، بل وباقي المسائل الفلسفية التي تناولها، هذه القيم الكونية التي تمتع بها تفكيره الفلسفي، يمكن أن نستشفها من كتاباته التي تبين عن موقفه من فلسفة الأوائل، أين يظهر لنا في مقدمتها ذلك الطابع التوفيقي الذي آراد ترسيخه في إلهياته، بالرغم كل الصعوبات المنهجية التي اعترضت منهجه التلفيقي. والتي حاول من خلاله تجاوز الاختلاف بفضل مقارباته النقدية لهدم أصنام العقل الإلحادي، بواسطة الإيمان الإنساني، لأن الرد القاطع الذي يمكن أن يفرد للفكر الملحد، يكمن في قيمة الفعل الأخلاقي الذي يمارسه الإنسان في إطار الزمن الطبيعي، بمعنى ما ربما نقصد به الحياة العملية للإنسان.

يقول أنور الجندي: " لا يوجد في الإسلام تلك المشكلة الموجودة عند غير المسلمين، وهي مشكلة ان الدين يقابل العلم والفلسفة أو يعارضهما، فالإسلام مبنى على العقل والعلم وكتابه كتاب علم وحكمة، وإذا كانت هذه المشكلة قد ظهرت بين المسلمين قديما أو هي تعرض لبعض المفكرين حديثا فإنها (دخيلة) وآتية من محاولات أخرى

[1] - الذهبي، **سيّر أعلام النبلاء**، المرجع السابق، ج8، ص 359.

ولا ينبغي أن تعرض لمن يعرف الإسلام أصولا وروحا ومنهجا، ويعرف معنى العلم وحقيقة العقل العقل وطريقته واليقين ومقياسه " [1].

إننا نلاحظه ينهل من كل المصادر السابقة، سواء الأفلاطونية أو أرسطية، أو الرواقية، بالإضافة إلى تلك التيارات المادية القديمة، وهي على أكثر تقدير أبرزها وأهمها، التي حملت بدورها سابقا شعلة من شعل العالمية الجديدة للعالم القديم، وكذلك هو الحال حينما حاول تجاوز الطرح الكلاسيكي لمفهوم الزمان الجسماني، حيث تعمق كذلك في دراسة آراء الأطباء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين، حيث تأثر بهم تأثيرا كبيرا، خاصة وأن عبق الروحانية كان يخالج مذهبه المادي، حتى أنه اعتبر نفسه فيثاغوريا، أكثر منه شيئا آخر؛ وإن كان بالإمكان القول لقد اعتبر الرازي نفسه فيلسوفا روحانيا. يقول عطية أحمد أن الرازي، كان على غرار طريقة أطباء اليونان خاصة جالينوس، يربط بين الروحاني والجسماني، مما جعله يقول عن كتب أبقراط: " وأن يكون تعلمها قد تأدب بالآداب والتعاليم " [2].

كما نتبين بعض تلك التأثيرات التي غلبت على فلسفة الرازي الطبية، خاصة نظريته في الطبائع الأربعة، والتي فسر على أساسها الصحة والمرض، على غرار ما كان قد سبقه إليه جالينوس الطبيب ذاته [3]. كما يقول الرازي إثباتا لما كان سبقه جالينوس في فضائل الطبيب، " يجب على الطبيب الفاضل أن يكون ملما بالعلوم، ناظر في المسائل غير مسلم للظن " [4].

حيث يثير النقد حول أولئك الذين لم يتمكنوا من اكتساب صفة المؤاخاة الفكرية " فمن لم يعن بالأمور الطبيعية، والعلوم الفلسفية، والقوانين المنطقية، وعدل الى اللذّات الدنيائية، فاتهمه في علمه، لا سيما في صناعة الطب

---

[1] - الجندي أنور، **الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام**، دار الإعتصام، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص 41.

[2] - عسيري مريزن سعيد مريزن، **تعليم الطب في المشرق الإسلامي**، نظمه ومناهجه، مركز بحوث الدراسات التراث الإسلامي، ط1، 1412هـ، السعودية، ص 21.

[3] - عطية أحمد، **جالينوس في الفكر القديم والمعاصر**، المرجع السابق، ص 65.

[4] - المرجع نفسه، ص 65.

(...). ومتى اجتمع جالينوس وأرسطو طاليس على معنى، فذلك هو الصواب ومتى اختلفا صعب على العقول إدراك صوابه جدا " [1].

2 – بين النزعة الإنسانية والتدبير الموضوعي

لقد كان لعبارة اقتناء العلم واستعمال العدل، دلالة واضحة في تحديد النزعة الإنسانية للفكر الفلسفي عند الرازي. فعلى حد قوله: " على المتأخر في الزمان، أن يتطلب ما أغفلته الأوائل وطوته (...)، وأغمضت الكلام فيه " [2]. حيث يدل هذا القول على ملاحظة مهمة هي: أن ما انطلق منه الرازي لتبرير مشروعية سؤال هل العلم المكتسب بالخبرة والتدريب أم لا (؟). يقودنا إلى قيمة المنهج التجريبي برمته، وأهمية النتائج التي تقف بالمرصاد لتلك الحقائق الفيزيقية التي توصل إليها الفكر الانساني منذ فجر التاريخ.

ولا ضير هنا من إجراء مقارنة مبدئية تتحدد وفقها أوجه الإتفاق، بين المنهج العلمي عند أستاذه جابر بن حيان، ومنهج التجريب عند الطبيب الرازي، خاصة حول مسألة المعرفة وسؤالها الماهوي: (هل العلم فطري أم اكتسابي ؟). خاصة إذا علمنا بأن الكيميائي جابر بن حيان يبقى أستاذا للرازي، في عدة ميادين معرفية تتعدد بين العلوم الجسمانية والروحانية، كالفلك والكيمياء وغيرها.

حيث يذكر جابر بن حيان أن أصطفن الراهب، " كانت له طريقة خاصة في (التدبير)، وأنه بلغه عن مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه؛ وقد خلفه أصطفن بعد ذلك. فلما سأله جابر عن طريقته في التدبير، أجاب بأنها طريقة هرمس مثلث الحكمة. أضف إلى ذلك أن السلسلة متصلة الحلقات من الرازي إلى جابر بن حيان، إلى خالد بين يزيد بن معاوية، إلى المؤلفات الهرمسية عبر أصطفن الراهب ومريانس، وأستاذه الذي يقول عنه أوليري، إنه برز بدراسته لكتب هرمس [3].

---

[1] - الحكيمي محمد رضا، **أذكياء الأطباء**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 247 - 248.

[2] - الرازي، **رسالة في الداء الخفي**، ورقة 01 نسخة خطية، نقلاً عن: لبيب عبد الغنى مصطفي، **منهج البحث الطبى**، المرجع السابق، ص 41.

[3] - الجابري، **تكوين العقل**، المرجع السابق، ص 195.

من هنا، فإن ما يمكن أن نخلص في هذا المقام، هو طبيعة الموقف النقدي الذي انتدبه الرازي. حيث يظهر لنا طابعه المثالي الروحاني، وذلك بفعل نزعته الإنسانية التي تربط العلم بالعمل، حيث يرى أن سلوك هذا الطريق هو أساس خلاص الذات من ربق جهلها. يقول: " إن الأمر الأفضل الذي له خلقنا، وإليه أجرى بنا ليس هي إصابة اللذات الجسمانية، بل اقتناء العلم، واستعمال العدل. اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم " [1].

يقول الجابري: " وهكذا ترتبط أخلاق الطب الروحاني عند الرازي، من حيث مادتها وأفقها العلمي بجالينوس. أما من الناحية الفلسفية فهي مؤطرة بالخلفية الفلسفية التي تحكم فكر الرازي الفيلسوف، نقصد بذلك عرفانية الفلسفة الدينية الهرمسية، التي تدور كلها حول خلاص النفس من (المزجة) أي الامتزاج بالبدن، وعودتها إلى عالمها الأصلي، إلى النفس الكلية، ومن هنا كان الهدف من الأخلاق هو خلاص النفس " [2].

ولعل هذا ما دعانا مرة أخرى إلى إعادة النظر في أثر أولئك الفلاسفة اليونانيين، لمعرفة ما هي دواعي تأثير تصوراتهم الأخلاقية على مذهب الرازي في أخلاق اللذة والألم. وقد أخذ بول كراوس محقق رسائل الرازي منذ عشرينيات القرن الماضي، على عاتقه مهمة دراسة جانب مهم من أثاره الأخلاقية، كمدخل منهجي لتحليل شخصية الرازي الطبيب.

حيث قام بنشر آثاره الفلسفية الأخلاقية في مجلة شرقيات (Orientalia)، والتي ضمنها تحقيقا مفردا لنظرية الأخلاق عند الرازي، أوجزه في كتاب: (أخلاق الطبيب)، وهو عبارة عن رسالة وضعت لطلابه، الذين كانوا يأخذون عنه مناهج صناعة الطب داخل البيمارستانات [3].

---

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 101 - 102.

[2] - الجابري محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01، 2001، بيروت، لبنان، ص 295.

[3] – الرازي أبو بكر، رسائل فلسفية، المصدر نفسه، ص 197 - 199.

هذا التيار الذي أذعن له العقل الاسلامي، صار المؤصل الشرعي للحركة الفكر الاسلامي برمته، " الشيء الذي يعني (تتوجه بتاج النبوة). غير أن هذا لا يعني الوقوف بها، في الحدود التي تحرك فيها الفيلسوفان اليونانيان [(1)]. لأن العقل الإسلامي، حاول بناء منظومة أخلاقية استنادا إلى قيم مفارقة للامعقول، وإنما يتحدد المعقول، الديني العربي، بثلاثة عناصر أساسية: وجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه، (بمعنى دلالة الشاهد على الغائب عند الجابري)، والقول بالوحدانية، أي نفي الشريك عنه. أما العنصر الثالث، فهو القول بالنبوة، بمعنى الاتصال بالله (U)، وبالتالي بالحقيقة الأولى (فالقرآن وحده مستودع الحقيقة عقيدة وشريعة).

وعليه يبقى الرازي حسب هذا التصور، يتراوح فكريا بين التيارين متعارضين ظاهريا هما: المادي والغنوصي حيث يتجلى المعطى الباطني لمفهوم العقل في الإسلام، باعتباره ناتج عن المرجعيات الثقافية، التي ارتكز عليها لمجابهة الغنوص منذ اللحظة الأولى. مما أدى إلى حدوث انقلاب ضدهم بعد ذلك، لكونهم انساقوا وراء سياسة الدولة العربية الإسلامية التي كانت تحمل الناس على القول بخلق القرآن، " مما فسح المجال للامعقول العقلي لاحتلال مواقع جديدة، داخل الثقافة العربية الإسلامية، وبالذات في الفلسفة، علاوة على المواقع التي كان احتلها قبل " [(2)].

بناءا على هذا المنطلق العملي، يمكننا إبراز أهم خصائص الفكر الإنساني عند هذا الطبيب الفيلسوف، وهو ما يأتي في هذا السياق على شكل عناصر.

أ) - تنقلنا خاصية اقتناء العلم، واستعمال العدل، عامة إلى تقصي النزعة الميتافيزيقية التي تميزت بها مؤلفاته الفلسفية. على الرغم من أن الاتجاه الغالب في فكر الرازي، هو الإتجاه التجريبي والنزعة مبثوثة في أعماله على غرار جالينوس في مجال العلم الطبيعي. وقد كتب هذا الأخير: " أن فلاطن في أكثر أقاويله متوافق لأبقراط من قبل أنه أخذها، وأن أرسطوطاليس فيما خالفها فيه قد أخطأ " [(3)].

---

(1) - الجابري، **تكوين العقل**، المرجع نفسه، ص 139 - 140.

(2) - المرجع نفسه، ص 151.

(3) - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 296.

لقد كان الرازي أقرب إلى أفلاطون الذي أقام فلسفته الطبيعية على ما ورد في محاورة طيماوس، حيث أدخل في هذه المحاورة الفروض الميتافيزيقية، لكي يستطيع تفسير نشأة العالم، ونشأة العلم به. منكرا بذلك التفسيرات الميكانيكية، لأحوال البدن من صحة ومرض، دون التفسيرات العملية. وهكذا فصحة النفس هي في وجود توازن بين هذه القوى ، وهذا التوازن هو العدل [(1)].

وقد لجأ إلى القول بالعلل الغائية، لتفسير كافة العمليات الفيسيولوجية عن طريق الروح، فقد اعتقد أن هناك روح طبيعية (Natural) هي المتكفلة بفعالية الجسم الداخلية من حيث نموها، وهناك روح حيوية (Vital) مسؤولة عن حركات الجسم وآلياته العقلية [(2)].

ب) - الروح النقدية التي تمتع بها الطبيب الفيلسوف، حيث تبين بوضوح النزعة العقلانية التي تميزت بها الفلسفة الإلهية لدى الطبيب. فهي تعني بكل ما في النزعة، ذلك الكل المركب من الأسس العقائدية، والمرجعيات الثقافية والإجتماعية، وكذا الخصوصيات التاريخية والحضارية التي انتظمت في نسق واحد حددتها المبادئ الإنسانية من حرية في التفكير والمساواة في الاختيار، من أجل الخلاص نحو الخير المحض. " فالعقل هو علة لوجود النفس، وكماله علة لبقاء النفس وتمامه، وأن النفس موصوفة بالوجود والبقاء والتمام دون الكمال " [(3)].

وهذا ما اعتقده أبو بكر الرازي، وتبعه إخوان الصفا فيما بعد، خاصة القول بأن تمام النفس هو علة لوجود الهيولى، بحيث قال الإخوان في الرسالة الجامعة بخصوص العقل الفعال: " هو أول الأسباب، وله في العالم السفلي مثل إذ كان كل شيء مما دون الباري (ا) زوجين اثنين، ليكون هو الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد " [(4)].

[(1)] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق ، ص 296.

[(2)] - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 66.

[(3)] - معصوم فؤاد، **اخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم**، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 01، 1998، ص 216.

[(4)] - المرجع نفسه، ص 216.

3 - البعد النقدي ومشروع الكونية

إن النزعة العقلانية المتقدة، حسب الدكتور لبيب مصطفى عبد الغني، كانت دافعا للرازي ليحمل على أعمال جالينوس الطبيب كما سبق الذكر. خاصة في كتابه (منافع الأعضاء)، حيث أشار الدكتور أن الرازي قد عاب على جالينوس العديد من المسائل العلمية والفلسفية، المتعلقة بطريقة العلم والتعليم. إذ كيف لعالم كجالينوس، أن يكلف أتباعه وأشياعه بالقبول من الأوائل بلا برهان [1].

حيث يقول الرازي: " أما من لامني وجهلني، في استخراج هذه الشكوك والكلام فيها، فإني لا أرتفع به ولا أعده فيلسوفاً، إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره - يقصد النقد - وتمسك بسنَّة الرعاع من تقليد الرؤساء، وترك الإعتراض عليهم. وهذا أرسطو قال: إختلف الحق وأفلاطون وكلاهما صديقان، إلا أن الحق لنا أصدق من أفلاطون " [2].

كما أشار جورج طرابيشي أن صاعد الأندلسي صاحب (طبقات الأمم)، وهو من العلماء الأجلاء الذين تحفظوا حول اطلاق أحكام ضد الطبيب الرازي. إذ حاول التنبيه إلى شدة إنحراف هذا الأخير عن أرسطو طاليس قائلا: " ولو أن الرازي وفقه الله للرشد، وحبب إليه نصرة الحق لوصف أرسطو طاليس. بأنه محض آراء الفلاسفة. وفحص مذاهب الحكماء، فنفى خبثها وأسقط غثها، وانتقى لبابها واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة، وتراه البصائر النافذة؛ وتدين به النفوس الطيبة. فأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء، وليس على الله بمستنكر أن يجمع العلماء في واحد " [3].

وقد عمدنا إلى ذكر وجوه النقض التي أبداها الرازي على أرسطو، خاصة فيما تعلق بتعريف الحركة وأنواعها استنادا إلى الإحصاء الذي قدمه علماء الكلام المتأخرين. وذلك لاعتبارات تاريخية نفترض أنها كانت كفيلة بوضع

---

(1) - لبيب مصطفى، **منهج البحث الطبى**، المرجع السابق، ص 223.

(2) - المرجع نفسه، ص، 223.

(3) - طرابيشي جورج، **أعلام النبوة**، المرجع السابق، ص 08.

منطق معرفي خاص، ساهم بدوره في تحديد المعنى الأصيل لهذا المفهوم في فلسفة أرسطو طاليس. بحيث جابه علم الكلام المد المشائي دفاعاً حينا وهجوماً حينا آخر. هذا الجانب الذي تبين لنا من خلاله مدى إرتباط الفكر الكلامي، بالفلسفة خاصة في خطها (الغنو - أمبريقي) *.

لذلك فنحن نفترض وجود نزعة عقلانية، اتسمت بها سيرة الرازي الفلسفية والعلمية، كما أننا سنحاول التماس البينة على ذلك في قوائم عناوين كتبه. والتي بدت لنا بعض العناوين أنها دلت على جملة من مواقفه النقدية اتجاه العديد من آرائه، والتي تعبر لنا عن قيمة المواقف التي انتدبها لبناء نظريته الكسمولوجية، إذ تبين إحدى مواقفه عن نزعته النقدية التي تفيد بأنها لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم. وهي في الحقيقة نزعة إلتزم الدفاع عنها بهدف وضع خطة شاملة لنقد موقف المتكلمين من العلوم الأرسطية. وقد حاول بدوره تمثيل هذا التيار النقدي، حينما عمد إلى تأليف كتاب (المنطق بألفاظ علم الكلام) على سبيل المثال، وهو كتاب يبدوا مفقودا على حد ما ذكره الدكتور عزيز العظمة في دراسته الوصفية: (أبو بكر الرازي) [1].

ولعل لهذه المحاولة التي قام بها الرازي، في رأينا ناظم أساسي تتحرك فيه دراسة فكر الرازي جملة عامة، آلا وهو أهمية العقل في فلسفة الدهر عند هذا الفيلسوف. لا باعتبار هذا العقل أداة منطقية وحسب، وإنما هو حسب ما يشير إليه جورج طرابيشي، كمال الغايات الإلهية في الإنسان.

إذ ليس أدل على قوله هذا، أفصح عبارة قالها الرازي نفسه عن قيمة البرهان العقلي في تدبر الأمور والمسائل. حيث يقول: " إن كتاب البرهان أجلّ الكتب عندي بعد كتب الله المنزلة، وأن العقل مرسل بما هو أداة الإدراك والسلوك، أي إدراك حقائق الطبيعة وما ورائها، وإدراك الأمور العملية والوصول إلى معرفة البارئ " [2].

---

* - الأمبريقية: (كل رؤية تؤسس معرفتنا، أو المواد المشكلة منها، على الخبرة عبر الحواس الخمس التقليدية ... تكمن جذورها في فكرة مفادها أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم هو يخبرنا به العالم؛ يتوجب أن نقوم بملاحظته بطريقة محايدة خالية من العواطف). ينظر: تد هوندرتش، **دليل أكسفورد**، المرجع السابق، ص 100.

[1] - العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 16 - 18.

[2] - طرابيشي جورج، **أعلام النبوة**، المرجع السابق، ص 12.

إن قيمة هذا الإستحقاق الذي ناله الإنسان، والمتمثل في هبة العقل الذي أكرم به الباري عبده، يستدعي تمتع الإنسان عند الرازي بروح شمولية، تمتاز بالخصال النقدية الموجهة نحو الذات وموضوعها على حد سواء. والتي تقوم في الأساس على حد تعبيره، في عدم التسليم بالآراء الظنية، ولا في استسهال المسائل دون التبصر فيها وتمحيصها. فالمرء الذي ليس بقادر على ممارسة الشك المنهجي حسب تصوره، ليس أهلا لبلوغ استحقاق محبة الحكمة.

إذ يقول في هذا الباب: " وإنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل، والعادل الذي لا يجور، وكان العلمُ والعدلُ والرحمة بإطلاق. وكان لنا بارئا ومالكاً، وكنا له عبيدا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم. كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه، أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وآرأفهم. وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً، لأن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان " [1].

وإذا كان هناك ما يمكن استخلاصه بشأن براعة الرازي في إنشاء منظومة فلسفية تنزع نحو هذا السياق العقلاني النقدي، الذي نرى أنه ذو الطابع الإنساني. فإننا نفترض أن تلك البراعة تكمن في جدة أساليبه العلمية، التي استخدمها أثناء نقده التراث الطبي وفحص تاريخه الفلسفي. لا من حيث أنه استطاع نقد آراء الفلاسفة الأوائل وفقط، وإنما كذلك من حيث وضعه لتصورات نقدية حول ميتافيزيقا الألوهية، عند كل من أفلاطون وأرسطو. وذلك من خلال الإلمام بجميع ما كان قدمه أبرز رواد الأفلاطونية المحدثة في الحضارة الإسلامية؛ كأفلوطين وأبرقلس وجالينوس.

لقد كان لهؤلاء الفلاسفة المتطببين أثر كبير على الرازي، على غرار ما نجده عند الطبيب ابن رضوان الطبري في تصوره الفلسفي الأخلاقي الذي ظهر في مجال الطب النفساني، الذي أرسى قواعده أطباء الفلاسفة في الحضارة الإسلامية. وقد بدى جليا حسب بعض الباحثين، تأييد هؤلاء الأطباء مذهب جالينوس في الأخلاق الطبية، وقد بسط هذا الطبيب نظريته في أخلاقيات الطب، ضمن ثنايا كتابه: (شرف الطب وآداب الطبيب).

---

[1] - الرازي، **رسائل فلسفية**، المصدر السابق، ص 103 - 108.

ولعل ما ذكره كل من الرازي وابن رضوان في أقوالهما الأخلاقية المأثورة، مقطعا لعبارة كان ذكرها جالينوس في كتاب: (حيلة البرء) الذي لا طالما أشار إليه الرازي في كثير من المواضع في كتابه (الحاوي). حيث يشير الدكتور بد الحميد عطية في دراسته حول فكر جالينوس: " لا شيء أقبح ولا أشنع من أن تكون قادرا على فعل الخير، فتتوانى عنه "[1].

إذ وفي ربط (سيكو - أمبريقي) جمعت هذه المدرسة الطبية، الطب بالأخلاق على أساس منهج إستقرائي بحت، يشمل النفس والجسم، وذلك على غرار ما قام به جالينوس في كتابه: (التطرق بالطب إلى السعادة).

ولئن كان الطبيب الرازي قد اتفق مع ابن رضوان، على أن السعادة الإنسانية إنما تجلب بالطب وآداب أصحابه فإننا نجد ابن رضوان طبيبا مخلصا أشد الإخلاص للآراء جالينوس، بينما نجد الرازي على حد ما يراه سلمان قطاية مخلصا له فلسفيا، ولكنه يقدم آراء تيساليوس (Thesaius) في العلم، وهو من أصحاب القياس على آراء جالينوس [2].

مما يحيلنا إلى إدراك أهمية النقد الموضوعي المؤسس على شك منهجي واضح يقوم به العقل الفاعل، وبالتالي يتضح لنا أن الرازي الطبيب كان رائدا في الفكر الإسلامي، من حيث أنه استطاع وضع أولى اللبنات الإبستيمية لفلسفة علم أخلاق الطب النفساني، وأن من لا يبلغ هذا الباب، فلا يمكنه نيل استحقاق ولا كفاءة أن يلقب باسم الطبيب أو نعت فيلسوف. حيث ستساهم هذه التصورات الفلسفية في وضع أساس معرفي لتوصيف الحقيقة توصيفا عقلانيا، وهو ما كان يصبو إليه الرازي في قوله عن خصال الأطباء المتفلسفين هي:

---

[1] - عطية أحمد، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 37.

[2] - قطاية سلمان، **الطبيب العربي علي بن رضوان، رئيس أطباء مصر**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1984، ص 104. وأيضا: عطية أحمد عبد الحليم، **جالينوس**، المرجع نفسه، ص 38.

" أن يكون الرجل عارفا وفيلسوفا، ولا يجب على المرء المشتغل بالفلسفة والعلم الوثوق في صفاء التراكم المعرفي، الذي يخلفه كل منهما ورائه. ولا يجب الاستكانة والإطمئنان لما قدمه الأوائل في صناعة علومهم لمجرد أنه كلام الأوائل " [1].

وهناك مثال آخر نورده في هذا السياق، وهو مقتبس من كتاب: (المرشد) أو (الفصول)، وهو للرازي الطبيب حسب بعض المحقيقين الذين أكدوا لنا لحد الساعة أن هذا الكتاب، لا يزال مخطوطا وهو مفقود على ما يبدوا. حسب ما يذكر الدكتور عبد الغني لبيب، وأنه لم يعرف هذا الكتاب لصاحبه بهذين الإسمين، إلا عند الأستاذ إسكندر ألبير زكي، وذلك من خلال مقالة كان قد نقل منها هذه المعلومة التي أوردها في كتابه: (منهج البحث الطبي عند المسلمين).

وقد أشار لبيب إلى أن المقالة تضمنت ملاحظات نقدية، وجهها الرازي بخصوص منهج التعليم الطبي المتبع من طرف الطبيب أبقراط وجالينوس. حيث يبدوا أن موقفهما كان واضحا بخصوص تلك الملاحظات، التي كانت خلاصة تطور الطب اليوناني، الذي برز على يد قدماء أطباء اليونان أبرزهم أبقراط.

ثم إننا نفترض أن ما قدمه ألبير زكي من وجود مؤلف بعنوان الفصول الأول، فإنما كان يقصد أبقراط بالمرشد إلى علم الطب في اليونان. أو أن الرازي أطلق على كتابه عنوان: (الفصول)، لأنه كان يقصد بذلك أيضا آراء أبقراط في الطب، حيث يقول الرازي في هذا السياق: " قد دعاني ما وجدت عليه فصول أبقراط من الإختلاط، وعدم النظام والغموض، والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها؛ وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وتعلقها بالنفوس. إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية، وجملها على طريق الفصول، وأتحرى من ذلك الإيضاح والتمثل. وترك

---

[1] - قطاية سلمان، **الطبيب العربي علي بن رضوان**، المرجع السابق، ص 104.

الإغراق والوغول في الغوامض، وما يقع فيه الخلاف، ويحتاج إلى البحث والنظر. ليكون مدخلا إلى الصناعة، وطريقا إلى المتعلمين، والله الموفق للصواب "[1].

كما أكد البغدادي أهمية الملاحظة الحسية والتجربة المخبرية في فكر الرازي، وذلك ضد سلطة الطب الجاليني، فمن أقواله المأثورة في هذا المجال، أن الرازي ذكر مرة: " أن من العجيب ما شاهدناه، أن جماعة ممن يتعاطون الطب وصلوا إلى كتاب: (التشريح) لجالينوس، فكان يعسر إفهامهم لقصور القول عن العيان. فأخبرنا أن في المقطم تلاً عليه رمم كثيرة، فخرجنا إليه فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها، وكيفية اتصالها؛ وتناسقها وأوضاعها، ما أفادنا علما، لا نستفيده من الكتب "[2].

وعلى كل حال، فإننا نبقى متحفظين بخصوص، ما إذا كانت مواقف الرازي المناهضة، تعتبر استباقية بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه، أو بالنظر إلى الظروف التي أحاطت به. فنحن لسنا بصدد إصدار أحكام تبقى بعيدة كل البعد عن التأسيس الحضاري لعصر الأنوار الإسلامي، وإنما ندرج هذه الخاصية من باب الإستزادة من العلم بالتاريخ الإسلامي، على حد تعبير الدكتور عزيز العظمة، أي للعلم من أجل العلم بالمسارات الكبرى لفلسفة، ذلك أن التاريخ والإلمام بالزمانية على نحو فعلي يشكل مركز المحور من مشروع الحداثة في عالمنا العربي [3].

4 - الزمان الإنساني من منظور الممارسة الأخلاقية

لقد سبق أن ذكرنا أن نظرية الرازي الأخلاقية، كانت تقوم على مبدأ تعرف المرء عيوب نفسه، من عشق وألفة وبخل وغيرها. وجملة كلامه في مبدأ اللذة الروحانية، بما أنها خلاص تام من الألم الجسماني حسب رأيه. حيث ذكر المستشرق بول كراوس أن هذه النظرية وردت في كتاب: (الطب الروحاني)، والذي جاء جملة عامة على رأي

---

[1] - الرازي، **كتاب المرشد أو الفصول** - نصوص طبية مختارة -، تح: ألبير زكي إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 07، ج 01، القاهرة، 1961م. نقلاً عن: مصطفي لبيب عبد الغني، **منهج البحث الطبي**، المرجع السابق، ص 224.

[2] - عطية أحمد عبد الحليم، **جالينوس**، المرجع السابق، ص 46 - 47.

[3] - العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 17.

أفلاطون الحكيم حيث قال الرازي: " إنا قد صدّرنا وقدمنا من ذكر العقل والهوى، ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلها وأشرفها " [1].

وهنا يفترض كراوس رؤية استشرافية جوهرها قائم على أساس روحاني، فعلى حد تعبير كارل ياسبرس فيلسوف الوجودية المؤمنة: " أنه وإن كانت الحقيقة ترتبط بالزمان، بوصفه الشكل الضروري لظهورها وتجليها، ... فلن يكون التاريخ شيئا نعرفه من الخارج، بل حاضرا نحيا فيه. إنني لم أصبح ما أنا عليه من فراغ فماضيَّ هو التاريخ " [2].

ثم ولما كانت هذه الأسس الأخلاقية عماد المذهب الروحاني (النفساني) على حد ما كان يسعى إليه الرازي الطبيب، أو كما يشير إليه الدكتور لبيب عبد الغني دراسته الآنفة: " فالعقل الذي أشاد به الرازي كان عقلاً مستقلاً يقوم على ضرورة الحد من الهوى في إطار عملية تطهير، تبدو أقرب في دلالتها إلى التطهير الهرمسي، ليكون العقل واسطة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني، وهذا هو مضمون وهدف كتاب: (الطب الروحاني) " [3].

ربما من هنا، يكون الرازي قد ألقى بسديد رأيه، حول هذا الموضوع (السيكو - معرفي) بالدرجة الأولى، على غرار ما ألقى عليه بقيت فلاسفة الإسلام حينها. فالمشكلة هي مشكلة حضارية، أكثر منها مسألة فلسفية أو كلامية جدلية وفقط، لأن السؤال الجوهري الذي ينم عن مشكلة قدم العالم والزمان، هو سؤال حول القيم الحضارية التي انساق وفقها البحث في مثل هذه المسائل.

لذلك لم يكن من العسير وضع أطاريح حول هذه الموضوعات الميتافيزيقية، إذ يقتضي النظر العقلي حسب هذا المنظور، البحث في زمانية العلاج قبل مكانية الداء المعلوم. فهو يرى أن مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس، ومن أقواله التب وردت في كتبه على حد ذكر الشيخ محمد رضا الحكيمي: " على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة، ويرجيه بها، وإن لم يثق هو بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس " [4].

---

[1] - العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 33.
[2] - ياسبرس كارل، **تاريخ الفسلة بنظرة عالمية**، نق: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1994، ص 27.
[3] - الرازي، **الرسائل الفلسفية**، المصدر السابق، ص 197 - 199.
[4] - الحكيمي محمد رضا، **أذكياء الأطباء**، المرجع السابق، ص 17 - 18.

ثم إن نظرية القدماء الخمسة، التي تدرج الزمان والمكان كطرفي هذه القدماء، دون أن يكونا فاعلان أو منفعلان. إقتضت من صاحبها، وهو الطبيب المجرب، والعالم الفيلسوف، والمتكلم الحكيم على حد سواء. أن تكون نظرية فلسفية تنم عن عقلانية أخلاقية، ذات طابع نقدي أكثر منه شيئا آخر. لأنها تبدوا في سياقها العام نظرية أنطولوجية لها أبعادها الأخلاقية.

وحسب ما أشار إليه بدوي في موسوعته الفلسفية، أن المسلمين ومن جملتهم الرازي الطبيب كانوا يعتقدون فلسفيا أن الإحساس بالجزيئات (الأجزاء)، إنما يدل على وجود الأجسام المادية - وهذه هي: الهيولى في رأيهم - : " وأن إجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان، وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير، يقتضي وجود الزمان. ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس، ووجود العقل في الكائنات الحية دليل على وجود الخالق. وهكذا هي الموجودات في تراتب نسقي، أقتضته عملية فيض المبادئ الأولى " [1].

كما يذهب المفكر حسب هذا التصور إلى أن هذا الرأي، لم يمنع الرازي من الإعتراف بتبعية الوجود لهذه المبادئ إذ وبغض النظر عن أهمية هذه الحقيقة، يفترض " أن القول بوجود خالق، فاض عنه نور روحاني بسيط، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة، وينتهي النور بظل هو الذي خلقت منه النفوس الحيوانية؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحاني البسيط كائن مركب هو الجسم " [2].

ولعل هذا التصور هو ما سيمثل لفيلسوفنا هاجسا معرفيا، يلزم عنه الوعي بتجربة فلسفية حكيمة. اختبر فيها الرازي الطبيب نقديا، آراء الأوائل حول مشكلة قدم العالم أو حدوثه في إطار أكسيولوجي عام. الذي حاول من خلاله من دون كلل، أن يجد لهذه المعضلة الفلسفية إكسيرها الشافي.

ساعيا بذلك إلى وضع حل منطقي، من أجل إذابة وحدة القديم الأول في وعاء النقد البناء، الذي يفتح أفق التفكير الفلسفي على إمكانات تبرير مشروعية العقل والعقلانية التي تتيح للفكر مجالا لحضور مفهوم الجوهر ضمن

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، المرجع السابق، ص 208 - 209.

[2] - المرجع نفسه، ص 209.

أفق المساواة والإختلاف. وربما يبدوا ذلك مشروعا لابد منه، في ظل العجز الذي بلغه العقل الكلامي، ونكرانه القول بتعدد القدماء أنطولوجيا، معتمدا على أيقونة الواحد القديم المبرر عقديا لا ابستيميا.

إذ لا شك بعد هذا، أن ما كان يود الرازي الإشارة إليه، وهو يؤلف رسائله في العلم الإلهي، إنما كان ينم في رأينا على فكرة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية برمتها، فكرة تحفها النظرة المرتابة، والتي تقودها الروح النقدية. غير أنها تبقى كذلك محاولة من المحاولات، التي سعى من أجلها على سبيل المثال المرزوقي اختصارها لنا في كتابه: (الأزمنة والأمكنة)، إذ حاول من خلال ما سبق أن يقدم لنا عرضا عاما، عقب عليه إجرائيا محقق هذا الكتاب، بقوله أن من فلاسفة الملاحدة، من حاولوا أن لا يلقوا بالفكر الفلسفي الإسلامي في براثن دقيق الكلام وفقط، وإنما قذفوا كذلك بالشك المنهجي إلى حضن العقيدة من خلال مساءلة جليل الكلام (باب الإلهيات). من باب ربطهم الجوانب الروحانية بالأسباب الجسمانية.

وقد تناولوا هذا الباب بعميق الأسئلة العقائدية، التي كانت تنتشر بين الأوساط الفكرية للمسلمين، وخصومهم من أهل الملل والنحل. كان طفو اللاهوت الديني على مسرح الحدث الثقافي، ينبئ بثورة عارمة في كل مجالات الفنون والآداب والمعارف، كما كان واقع التدين ينقاد وراء شعلة من العقلانية الغريبة عن روح الاسلام، والتي نجز عنها في الواقع نوع من التشظي في البنى الأساسية للثقافة الإسلامية. وقد أحدث هذا الأخير بالفعل نوعا من التوتر الفكري الناجز عن صدام الحضارات، الذي شهد الرازي وقائعه إبان القرن الرابع هجري.

ولعل من أبرز تداعيات هذا التشظي ظهور آراء تؤيد القول بتعدد القدماء، بدل القديم الأول المعبر عنه لاهوتيا. ونحن بهذا الرأي، لا نحاول أن نستعرض حيثيات التصور الذي قدمه المرزوقي على سبيل الحصر، أو أن نلزم الفكر الفلسفي باتباع الغايات القصوى التي كان يود أن يبلغها صاحب كتاب: (الأزمنة والأمكنة). ولكننا نحاول قدر الإمكان فتح مشكلة الأسس الفلسفية للزمان الإنسان الروحاني / الجسماني عند الرازي الطبيب، في ظل ما ينشده

الدين من جهة أخرى في أفق اللامتناهي، والذي يستحيل تعريف حده فلسفيا، أو كما يقول الفيلسوف وايتهد: " إن اللامتناهي، إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل الى بلوغه أبداً " [1].

وعلى حد قول كارل ياسبرس: " إن كل وجهات النظر في تفسير هذا التاريخ مقترحة وممكنة، ولكن المهم هو أن نختار وجهة النظر الجوهرية التي تبين كيف جاءت الفلسفة إلى العالم، عن طريق أفراد عاشوا في تاريخ معين لحضارة معينة وعصر معين، وحققوا فلسفتهم بما هم أفراد وأشخاص فكروا في معاني ومضامين، وعاشوا قضايا وإشكالات بذلك يصير تاريخ الفسلة هو تاريخ إشكالات تحاوروا حولها، وطرحوا أسئلة وقدموا أجوبة عنها " [2].

لقد أدرك مفكرو الإسلام منذ وقت مبكر " أن قولنا (الله أزلي أبدي) ليس تعبيرا إيجابيا عن زمان لا نهائي في اتجاهي الماضي والمستقبل، يتحقق بالفعل لأن مفهوم الأزلية - الأبدية ليس منطبقا في الحقيقة على الله إلا لمساعدة أفكارنا على معرفة الخالق " [3].

في الأخير إن ثنائية الحقيقة في شكلها الأول، كما يقول المفكر حسين مروة، والتي ظهرت في فلسفة الكندي والرازي على حد سواء، قد افترضت أن كلتا الحقيقتين: الدينية والفلسفية حق، وأن العلاقة بينهما علاقة انسجام أو تطابق [4].

---

[1] - ستيس ولتر، **الزمان والأزل (مقال في فلسفة الدين)**، تر: إبراهيم زكريا، مر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 2013، ص 15.

[2] - ياسبرس كارل، **تاريخ الفسلة بنظرة عالمية**، المرجع السابق، ص 14 - 15.

[3] - مرحبا محمد عبد الرحمن، **الكندي (فلسفته)**، دار المنتخبات، ط01، بيروت، لبنان، 1985، ص 88.

[4] - مروة حسين، **النزعات المادية**، المرجع السابق، ص 61.

خاتمـــــــــــــــــــة

رغم أن الوظيفة المنهجية للخاتمة أو الاستنتاج، هي الوصول إلى حل نهائي وتام للإشكالية، أو مجموع المشكلات المطروحة في مقدمة البحث. إلا أن طبيعة السؤال المنفتح على مختلف الميادين، يجعله ذو خاصية متجددة تجعلنا غير قادرين على وضع نتائج تتصف بالنهائية والثبات، بل وعاجزين مرة بعد مرة، عن الوصول إلى نهاية قصوى.

فمن الأفكار التي توصلنا إليها كنتائج لهذا البحث، هو أن الزمان كمفهوم فلسفي، قد اتخذ عدة معاني متنوعة ومختلفة، ضمن عدة ميادين أهمها الفلسفة والعلم والدين واللغة. إذ أن المفهوم يمثل في حد ذاته إشكالية فلسفية، فهو يرتبط بكل ما له علاقة بالإنسان، بحيث يأخذ النصيب الوافر في الأبحاث اللغوية والنحوية، من خلال الصيغ والتراكيب اللغوية التي يستعملها هذا الأنسان باعتباره كائنا لغويا، بالرغم من اختلاف الألسنة الموجودة، والتي يستعملها أداةً وفكراً لبناء حضارته الإنسانية.

والخلاصة أن تكوَّن العقل الإسلامي شيئا فشيئا، كان مستنداً على دواع نحوية أول الأمر، اختلاف اللسان العربي. إذ ليس النحو كما خلصنا إليه إلا منطقا للسان العربي، ورغم ذلك فإننا لا ننكر البتة أنه من الواضح أن البنية النحوية للزمان، قد مثلت مدخلا ابستيميا للفكر الإسلامي في الأساس.

إن طبيعة الزمان الغامضة جعلته أيضا محور اهتمام الشرائع والملل، وإن كان البحث في الشرائع السماوية لم يسفر على مفهوم واضح ومحدد لمشكلة الزمان، حيث لم يفرد أي دين سماوي تعريفا واضحا أو تحديدًا دقيقا لطبيعته الروحانية أو الجسمانية، إلا أن الاشارات حول ماهيته كانت ترد متباينة من دين الى آخر، في سياق عرض هذه الشرائع فكرة الخلق، أو المصير أو الطقوس والعبادات.

أما الأساطير فقد ربطت نشأة الانسان بفكرة الزمان، كما ربطته بالعالم الآخر، من خلال الاهتمام بفكرة الخلود والمصير الأبدي. ليرتبط الزمان بعد ذلك باعتباره مشكلة أنطولوجية ومعرفية، قامت عليها أقدم التصورات الميثية

المعروفة في التاريخ، بدء من الفكر الشرقي القديم، ومرورا بالمدارس الإغريقية، وصولا إلى منعرج أساطين الفلسفة اليونانية؛ وحتى الأفلاطونية المحدثة.

لتستمر هذه الاشكالية في التوشج عبر أفق التاريخ الحضاري للإنسان، أين تلقي بظلالها على الفلسفات الوسيطية مسيحية كانت أو إسلامية، متخذة من ذلك فضاءً جديدا، تتحرك في فلكه أطاريحها المتضاربة بين أصالة الطرح القديم وبين راهنية التصور المستجد للزمان والتاريخ.

إن الزمان والتاريخ لا يزالان يفصحا عن ماهية الإنسان الكوني، فقبل ظهور الاسلام حدث هناك ارتباك لا متوقع في مفهوم الوثني، إذ لم يعد غير اليهود والنصارى، بالضرورة رجلا وثنيا، لأنه ظهر في الأفق الإنساني مسلم جديد، لا يدين باليهودية أو النصرانية؛ لكنه ليس وثنيا أيضا. وإنما هو تحديد جديد لمفهوم الانسان المدعو للعودة إلى الزمان الأول، إلى ملة سيدنا إبراهيم (u) ومنتهى الاعتقاد االصحيح في هذه الأديان [1].

لقد حاول بعض فلاسفة الإسلام على غرار الطبيب الرازي، في البداية التوجه بنقد جديد لمفاهيم الفكر والعقيدة. وذلك بالاعتماد على مخلفات ذلك الصراع القديم، الناجز عن تأييد أو مناهضة أحد طرفي القضية. فقد كانتا اليهودية والمسيحية قبل ذلك تؤمن بالله، بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار، الذي هو شعب بني اسرائيل. من دون أن تدخلا كلا الشريعتين بقية الأمم والشعوب تحت طائلة هذا المقتضى العقدي، حيث انهم اعتبروا أنفسهم أسيادا للعالم لا تعدو طوائفه الأخرى أن تكون خادمة لهم .

إن هذا الإله الزمني المجسم، هو رب الشعب اليهودي لوحدهم دون سواهم، لأنه في خيالائهم اختارهم دون غيرهم، ليكون لهم إلها يؤثرهم بالفضل والمحبه. أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوته، وهي تدخل في نطاق سيطرة الملائكة والأرواح، على حد تعبير الدكتور محمد عثمان الخشت [1]. ولعل الزمان في تصور هؤلاء يعبر

---

[1] - حشيم علي فهمي، **الفلسفة والسلطة ومقالات أخرى**، الدار الجماهيرية والتوزيع والاعلان، ط01، بنغازي، ليبيا، 1999، ص 110.

[1] - الخشت محمد عثمان، **مدخل الى فلسفة الدين**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2001، ص 65 - 66.

عن تاريخ ذو معنى تحكمه المعقولية والغائية، إنها معقولية خطية يحكمها منطق السقوط والانحدار، الذي يمثله زمان المدنس على حد تعبير سالم يفوت [2].

أما الزمان في الاسلام، فيرتبط بجوانب عدة من حيث هو منظم لأوقات العبادات والمعاملات، وهو زمان انساني وجد لتنظيم حياة المسلم وفق شريعة ربانية قوامها التوحيد المنزه. إذ أن حساب الزمان في الإسلام، يقوم على تقويم فلكي (قمري) بالدرجة الأولى، يعتمد في الأساس على رؤية الهلال الشرعي. وذلك على غير ما كان معهوداً عند النصارى مثلا، والذي يعتمد على التقويم الشمسي المعروف بالأشهر الميلادية. وهو ما زاد عن التقويم الهجري (أول محرم) بعشرة أيام لكل سنة شمسية. إلا أن النظامين يستمدان وجودهما من ظواهر الطبيعة التي خلقها الباري (▌)، والمتعلق بحركتي الشمس والقمر.

يقول الله (▌) في محكم تنزيله: ﴿ فَالِقُ الإصباح وَجَعل الليلَ سَكَناً والشَّمسَ والقَمَرَ حُسباناً ذلِك تقدِيرُ العزِيزِ العَلِيمِ ﴾ [1].

وسواءً أكان الحساب قمرياً أو شمسياً، فإن الزمان يعد من أصول النعم التي وهبها الله للإنسان، فقد أمتنَّ سبحانه في جلائل نعمه، بنعمة الليل والنهار. وهما ما يمر به العالم الكبير من أول بدايته الى نهاية نهايته [2]. كما أن تعدد المفهوم المزدوج للزمان، بين ما يعرف بالسرمدي (الأزلي) الموجود على هرم الموجودات الكلية في عالم المثل. وبين صورته الروحانية (الجوهر) الذي على أساسه أوجد الصانع الأول العالم. أما الآن فهو حد بين طرفي الماض

---

[2] - يفوت سالم، **الزمان التاريخي (من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية)**، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1991، ص 08 - 11.

[1] - سورة **الأنعام** الآية 96.

[2] - أبو غدة عبد الفتاح، **قيمة الزمن عند العلماء**، مكتبة المطبوعات الاسلامية، ط10، دس، ص 17.

والمستقبل. بينما المكان فيتسع للوجود كله، بل ويقوم عليه فهو: (محل دائم) لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث في هذا الوجود، يُدرك عقلياً ويثير الهواجس بمنظور أفلاطوني [(3)].

ثم إن المكان محل حاوٍ للأشياء التي هي فيه، إذا ما نظرنا إليه نظرة أرسطية، لأن مسألة تحديد أبعاده من جهة وجهاته من جهة أخرى تابعة للذهن. لأن الفضاء كون واسع يليه في السعة (الخلاء)، ثم الأرض (الملاء)، وما يختلف عليها من أماكن، أصغرها تحديداً (الحيز)، وهو قول مشائي خلص الرازي إلى دحضه بجعل الخلاء نظير ذلك المكان كياناً (مطلقاً)، ينحدر وجوده بمن فيه.

رغم أنه كان يقول برأي أرسطو بصدد المكان المضاف، والذي لم يستطع ابن سينا بعد ذلك التخلص من مشائية أرسطو التي اعتقدت بوجود مكان بالحركة، من خلال المزج بين مفهومي الفضاء والمكان، أي عندما يكون عنده الفضاء مكانا، حينما يمتلئ بجسم يكون فيه، ويخلو بخلوه [(1)].

إذن فسؤال الزمان كان ولا يزال عائقا ابستمولوجيا، يقض رحاب التطور الخلاق للفكر الإنساني. إذ أن مناهج البحث ليست دقيقة بما يمكننا القول، أنها في متناول الوعي الإنساني، على غرار ما نراه من دقة متناهية في العلوم الجامدة، والتي تركن أسسها المنهجية على بنى أكسيومية واضحة ودقيقة، تجعلها ترنو نحو تحقيق تطور خلاق جدير بالاعتماد في حياتنا المعاصرة. لهذا فما يسميه أغلب المفكرين والباحثين، بعلوم الأوائل أو العلوم الدخيلة، يكمن تاريخيا، في ما مرَّ عبر طريق الفلسفة إلى العالم الاسلامي، ثم منه إلى العالم الغربي المعاصر بكل مع يعنيه اليوم من ترسانة معرفية هائلة.

---

(3) - أفلاطون، طيماوس، المرجع السابق، ص 271.

(1) - حيدر لازم، **المكان في الشعر العربي قبل الاسلام**، رسالة ماجستير، ص 13. وأيضا: العبد عبد اللطيف، **اصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 12 - 13.

على هذا الأساس وفقط، يمكن أن نتبين مدى الاهتمام الكبير، الذي أولاه آبائنا المسلمين لعلوم الطبيعة والزمان؛ ابتداء من المتكلمين، ووصولا إلى علماء وفلاسفة المسلمين. أين أمسى من الضروري بما كان فهم الأبعاد الإبستيمية، لذلك الدور التقني الذي لعبه علم الكلام أولا ،كفلسفة اسلامية خالصة، في تطور علوم الجسمانيات والروحانيات.

وثانيا من حيث أن هذا الفهم في رأينا لا يتأتى للمتأمل، إلا من خلال إعادة تحيين الأثار العلمية التي خلفها هؤلاء العلماء والفلاسفة في جميع ميادين المعرفة [3].

وذلك بهدف إعادة إحياء الحركة العلمية؛ التي بدأت قديما معهم، والمتمثلة في اعادة بعث حركة تعريب العلوم (المعاصرة)، هذه المهمة التي نراها جليلة وعظيمة، هي اليوم تلقي بظلالها على مستقبل الفكر الإسلامي المعاصر برمته. لذا فإن الواجب الفلسفي الأول، يقتضي منا التكريم والاجلال لعلمائنا، لأنه في الحقيقة تكريم لماضينا وتزكية لهويتنا. كما يجب علينا منذ البداية أن لا نتوانى في إحياء هذا التراث العظيم، واعادة بعث مكنوناته. لأن مجرد رد الاعتبار إلى ما خلفه المسلمون الأوائل، هو استنهاض لقوانا الكامنة، وكشف عن دورنا الحضاري في عالم اليوم، خاصة في ظل ما نحن فيه على حد تعبير عبد اللطيف العبد: " من تخبط وسط موجات الانكار والجحود " [1].

وبعيدا عن شجب دعاة المركزية الأوروبية، يقوم صوت من بين الأصوات الأوروبية، في تاريخ المادية المعاصرة يصدح به فريدريك لانجه (Friedrich Albert Lange)، لينبه العالم المعاصر بقوله: " من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية في العصور الوسطى، على عنصر آخر، إلى جانب فلسفتها. ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية

---

[3] - ذهب الدكتور محمد باسل الطائي، الى القول: (لقد حاول الغزالي نقد علوم الأوائل، كقوله على نظرية جالينوس: " بأن الشمس جرم لا يعتريه التغير والذبول، ولو كان ذلك، لكان حدث ذلك منذ أمد طويل، فيرى أن علاقة المقدمات بالنتائج، وكفاية شروط البرهان (القياس) غير كافية بالاستقراء، وها هو ابن رشد يقول بأن دليل جالينوس كان إقناعيا، ولم يكن برهانيا). ينظر: الطائي محمد باسل، **علم الفلك والتقاويم**، دار النفائس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003، ص 95. وأيضا: الطائي، (**مسألة توسع العالم بين الغزالي وابن رشد**)، مجلة اليرموك، العدد 89، 2006، ص 108 - 128.

[1] - العبد عبد اللطيف محمد، **أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي**، المرجع السابق، ص 08.

هو أعمالها الهامة في ميدان البحث الوضعي، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية، بأوسع معاني الكلمة. والحق أن الخدمات الرائعة التي أداها العرب في ميدان الفلك، معروفة بما فيه الكفاية " [2].

لهذا فإنه ينبغي علينا لزاما أن نشير في النهاية الى عظمة ما خلفه علمائنا من آثار علمية، بقيت رائدة والأخرى لم تكتشف بعد، وهو ما نقتبسه بالفعل من عبارة همبولت (boldt - Hum) التي يقول فيها: " أن العرب ينبغي أن يعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية، بالمعنى الذي نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به فالتجربة والقياس هما الأداتان الهائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم، وارتفعوا الى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون في فترتهم الاستقرائية القصيرة، وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث" [1].

انتهاءً بهذا المثال، وسعيا منا لبعث سؤال احياء علوم الأوائل، فإننا نعتبر اشكالية الزمان ذا بعد قيمي في تحريك دواليب التفلسف والتفكير العلمي عند المسلمين، وهو ما يجعل البحث في توشجاتها بمثابة الحفر في إرادتنا الحضارية، خاصة في عصر أصبح فيه تزيف القيم الانسانية، لصالح النوازع البرغماتية والتقنية المتأنسنة، وهو ما يمثل حجر عثرة في طريق التقدم الكوني للانسانية.

إن ما تعانيه الشعوب الاسلامية اليوم من اغتراب أممي، ليس الا نتاج ذلك الشرخ التاريخي الذي أحدثته أطروحة المركزية الأوروبية، مما بات يشكل عائقا يفصم المسلمين عن قيمهم الحضارية. فاصبح وعي المسلم بوجوده لا يعبر إطلاقا عن دازين ذاته بمعنى الوجود هنا، ولا بمعنى الوجود هناك دازاين ماضيه الأول. من هنا كان الانحطاط والتواري خلف ربق الزمان التاريخي، لصالح التخلف العلمي والثقافي، والسبب على ما يبدوا في هذا الرأي جلي للعيان، إذ يظهر في مدى انسحاب مفهوم الزمان من قاموس وعي الأمة، كمعطى قيمي خاصة، ولعل التاريخ يبرز بوضوح أن من فقد قيمة الزمان، فقد معها أيضا قيمة المكان.

---

[2] - فؤاد زكريا، **تاريخ المادية عند لانجه**، المرجع السابق، ص 47.

[1] - فؤاد زكريا، **تاريخ المادية عند لانجه**، المرجع السابق، ص 47.

بينما يقود الفكر الغربي المتعملق علميا، في عصرنا الحالي دفة الحضارة الانسانية. تشق البشرية طريقا محفوفا بالمخاطر في محاولة أكثر سوبرنتيقية لدفع ثالوث الموت (الفقر والمجاعة والحروب) المتربص بها من كل جهة. هذه المحاولة التي تكتنفها كثير من الصعوبات والمعيقات لأنها مسطرة مسبقا حسب نمط ايديولوجي ذاتي يؤدي في النهاية الى جر البشرية نحو نفق عدمية الفردانية السالبة.

لأن فكرة المركزية ذاتها تتداعى آثارها من اعتبارات اخرى، فهي كذلك ظاهرة إنسانية في الاساس لها طابع المشروع التسويقي لمنتجات الثقافة الاستهلاكية المعاصرة والتي تستهلك فيها الانسانية قيمها الأخلاقية باعتبارها مبتكرا من مبتكرات التقنية بالدرجة الأولى. يرى الدكتور طيب بوعزة في هذا السياق أن المركزية الغربية تنافح عن أطروحتين اصطلح على تسمية الأولى بالاستعلاء العرقي الكامن، والثانية بالاستعلاء العرقي الصريح [1].

لهذا فإنه لا يكفي أن نبقى رهن الماضي التليد، نذكر عبق التاريخ المتواري خلف هذا التوطين الشوفيني للتراث المتراكم خارج زمان المسلم المعاصر. وأن نستغرق هويتنا في محمولات القضايا العصر المؤدلج تقنيا لصالح قيم تكنوقراطية، وبالتالي نساهم بشكل مباشر في إدراج وعينا الحاضر، داخل مأزق المعتقدات السلعية المعروضة في سوق المخيال الاجتماعي. ويبدوا أن الطريق مسدود، لأنه ينتهي الى ماض عتيد كان للمسلمين الأوائل مجدهم ويكون لنا انحطاطنا اليوم، لا لشيء الا لأننا مجرد ركود فكري، جنح نحو ترسيخ الهوية على أساس قاعدة معكوسة أكسيومائيا فنعتبر على ضوئها ماض ثابت في مطلق قيمه على وجه ما.

في الأخير إن الوعي الاسلامي الراهن يلتف في عباءة الطقوس الدينية المتزمتة، بصورة دراماتيكية تبعث على الاسف لما آلت اليه الحضارة الاسلامية من انحطاط بعدما كانت هذه الاخيرة رائدة في العلوم الطبيعية والانسانية،

---

[1] - بوعزة طيب، **تاريخ الفكر الفلسفي الغربي**، المرجع السابق، ص 27.

ولعل هذا ما أراد الاشارة اليه شبنجلر (Spengler) " بالصورة التي أعمت المؤرخين وجعلت الفكرة لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ العام فكرة مشوهة خاطئة كل الخطأ" [1].

إن الحاضر موجود متغير بشكل كمومي متسارع في نظرنا كمسلمين، ولا سبيل الى مستقبل مأمون في ظل هذا الافق المكهرب، ولأنه حسب الوعي اللاديني للأمة الاسلامية، يربو إلى أفق مستقبل بعيد المنال. لأن مقولة الثابت ضد المتغير قد حصرت جل امكانات العقل الاسلامي، داخل دوغمائيات الفكر التقليدي والرجعي. والتي ابطلت بدورها كل اجتهاد بفعل عمليات ترسيخ مقوم الهوية / الأصل لصالح الماض استراتيجيا. حيث يبقى الماضي رابضا في مجال الاعتقاد للدين الموروث، وفي الوقت نفسه آملا في مناطق أبعد لمستقبل متخارج بدلالة المتغير والمتحول. ولعل هذا التصور الذي يتخالج مع هذا الواقع المتردي للمسلمين، لا يمكنه أن يكون الا صورة فتوغرافية لطبيعة الحيلولة الناجزة عن البون القيمي الموجود بين ذات المسلم، وامكانات التطور التقني للحضارة في القرن الواحد والعشرين، حيث أضحى نقل الوعي الاسلامي من الماضي لصالح الماضي نفسه، لا من أجل الوعي بالحاضر والتطلع للمستقبل [1].

وكأن الحل الاسلامي المتاح هو الهروب من الحاضر الى ماض، بأغرب ما في الطريقة الدونكيشوتية التي لا تجلب على صاحبها الا خيبات الأمل، وأضغاث أحلام تتهاوى داخل المخيال الاجتماعي، بل وتقبع في أعماق الاعتقاد الواهم بالقدرة والشجاعة الخشبية، أمام طاحونات العولمة والعالمية في العالم المعاصر. كما يشير واقعنا الاسلامي بهذا المنظور، والملقى بين طرفي تناقض، نمّ عن عجز مطرد في الوقوف على مقومات الحضارة من جديد. لأن المتغيرات العلمية الحديثة تضعه دون الحيلولة بين أصالته ومعاصرته.

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، مصر ، ط2، 1969، ص 190.

[1] – (إن الحضارة بمفهومها الكائناوي المعاصر، ليست أقل شأنا من حياة الكائن العضوي، على حد تعبير بدوي عبد الرحمن، إذ نستطيع أن نكشف عن حقيقتها، من موقفها من الحضارات الأخرى، فيما خلفته هذه الروح من آثار). ينظر: بدوي عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة العربية**، المرجع السابق، ص 193 - 194 .

إذ لا تزال المستجدات العالمية تضعنا أمام واقع افتراضي، منبجس من أعماق هويتنا المتهاوية ثقافيا، هذا الواقع الافتراضي كأنه القضاء والقدر الدنيوي لا الديني بطبيعة الحال، هو ما يجعل ماضينا ينسحب داخل هويتنا الاسلامية ويتقوقع داخل صدفته التراثية في محاولة لمنع تصدع ذاتيته المغلقة ثيولوجيا. من هنا لم يعد بوسع المسلمين اليوم إلا الركون في أدنى درجات سلم التطور الحضاري، فروحهم الإبداعية لم يبقى منها، إلا ما يمكن أن ينعت بالأعراض المرضية لحضارة تبعثرت قواها هنا وهناك، بفعل تخلف المسلمين عن ركب العلوم.

ولعل هذا ما أورث الأمة انسلاب الذات المسلمة في غمار إيديولوجيا المركزية الغربية، وكأنه القضاء والقدر. وهكذا فإن المتغيرات الحضارية المتتالية والمتسارعة، بدأت تشكك في قيمة المعارف الانسانية قاطبة، بل وأمست بشكل أو بآخر تهز الضمير الديني، لتسأله بعنف: كيف المسير ؟، والى أين المصير ؟. ولما العبث بتراث الأوائل والركون إلى تغليب لغة التكفير والإلحاد على لغة العلم والاجتهاد ؟.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدسة:

1 - القرآن الكريم

2 – التوراة، **سفر التكوين**، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت، لبنان.

3 – إنجيل **سفر إشعيا**، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت، لبنان.

4 - إنجيل **متى**، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت، لبنان.

قائمة المصادر والمراجع

- **المصادر:**

1- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **الطب الروحاني**، (والأقوال الذهبية للكرماني ومعهما المناظرات لأبي حاتم الرازي) تق وتح: عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1978.

2 - ـــــــــــــــــــ، **رسائل فلسفية** (مضاف اليها قطعا من كتبه المفقودة)، تح: لجنة إحياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 05، 1982.

3 - ـــــــــــــــــــ ، **سر صناعة الطب**، تح: خالد حربي، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، مصر، دط، دس.

5 - ـــــــــــــــــــ ، **الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس**، تح: مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية مركز تحقيق التراث، القاهرة، مصر، ط 01.

6 - ـــــــــــــــــــ ، **كتاب المرشد أو الفصول** (نصوص طبية مختارة)، تح: ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 07، ج 01، القاهرة، 1961.

- **المراجع بالعربية:**

1 - إبراهيم العاتي، **إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1993.

2 - ـــــــــــــــــــ ، **الزمان في الفكر الاسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

3 - إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه**، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، 2003.

4 - ابن النديم، **الفهرست**، تح: سيد أيمن فؤاد، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، مج 02، لندن، 2009.

5 - ابن حزم أبو محمد علي الظاهري، **الفصل في الملل واالأهواء والنحل**، تح: ابراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط02، 1996.

6 - ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، ج01، د س.

7 - ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1972.

8 - أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الآثار الباقية**، تح: أشرف صالح محمد سيد، دار النشر الالكتروني كتب عربية، القاهرة ، مصر، ط01، 2007.

9 - ـــــــــــــــــــ ، **في تحقيق ما للهند (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1958.

10 - أبو القاسم البلخي وآخرون، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، دط، 1974.

11 - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **الإنسان والكون في الإسلام**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، 1995.

12 - أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من اتصال**، تح: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972.

13 - أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، تح: جورج طرابيشي، المؤسسة العربية للتحديث، دار الساقي، ط 1، 2003.

14 - أبو حيان التوحيدي ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، تق: صلاح رسلان، نش: أحمد امين والسيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر.

15 - أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط 02، الكويت، 1992.

16 - أحمد ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ج 1، بيروت، لبنان، 1965.

17 - أحمد عبد الحليم عطية، **جالينوس في الفكر القديم والمعاصر**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1999.

18 - ـــــــــــــــــ ، **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1991.

19 - أحمد فؤاد الأهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، د ط، 2003.

20 - ـــــــــــــــــ ، **المدارس الفلسفية**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د ط، 1965.

21 - ـــــــــــــــــ ، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط 01، 1954.

22 - أحمد محمد جاد، **أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الاسماعيلية**، دار الهاني للطباعة والنشر، 2004.

23 - أرسطو طاليس، **الكون والفساد**، تر: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، د ط، د س.

24 - إسماعيل مظهر، **فلسفة اللذة والألم** (أرسطبس وشيعته)، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، دط، القاهرة، مصر، 1936.

25 - أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، نق: شوقي داود تمراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994.

26 - الإمام البخاري، الصحيح مع الفتح (**كتاب الأدب**)، باب رقم: 39، ج 12.

27 - الذهبي، **سيّر أعلام النبلاء**، تح: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة، بيروت، ط 9، ج 8، 1413هـ.

28 - الرازي فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية** (في علم الإلهيات والطبيعيات)، دار جمعداري أموال مركز، ج01، دط، دس.

29 - الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1977.

30 - السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938.

31 - ـــــــــــــــــ ، **شرح المواقف**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938.

32 - الشهرستاني، **الملل والنحل**، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، مصر، ج 2، 1968.

33 - الفارابي ابن طرخان، **المدينة الفاضلة**، تح: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، د ط، د س.

34 - القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، دار الكتب الخديوية، القاهرة، مصر، د ط، د س.

35 - المرزوقي أحمد: **الأزمنة والأمكنة**، دار الكتب العلمية، ط1، دس، بيروت 1417هـ/ 1996م.

36 - الهويدي أبو بكر وآخرون، **تقويم التراث بين الجابري وطه عبد الرحمن**، سلسلة ندوات التنوير رقم 04، مركز التنوير المعرفي، دط، دس.

37 - أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998.

38 - أمين سلامة ، **الأساطير اليونانية والرومانية**، دار الفكر العربي، الإسكندرية، مصر، د ط، د س.

39 - أمين معد الخولي، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية، ج 4، القاهرة، مصر، 1968.

40 - أنقزو فتحي، **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا**، دار الجنوب للنشر، د-ط، 2000.

41 - أنور الجندي، **الإيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام**، دار الاعتصام، بيروت، لبنان، د ط، د س.

42 - إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988.

43 - برادلي، **مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة**، تر: محمد توفيق الضوى، منشأة المعارف الاسكندرية، د ط، د س.

44 - برتراند رسل، **الفلسفة الإغريقية**، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار المصرية العامة للكتاب، دط، 1977.

45 - ـــــــــــــــــــــــــ ، **حكمة الغرب**، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ج1، د ط، 1983.

46 - بول كراوس، **رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي**، باريس 1936.

47 - بيار روسو، **من الذرة الى النجم**، سلسلة ماذا اعرف؟، تر: خليل الجر، المنشورات العربية، د ط، د س.

48 - ت. ج دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، مصر، ط 05، دس.

49 - تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تر: جورج تامر وآخرون، دار نشر جورج ألمز، ط 04، 2000.

50 - ثيوكاريس كيسيديس، **هيراقليطس، جذور المادية الديالكتكية**، تر: حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر، ط 02، 2001.

51 - جان بيار فرنان، **أصول الفكر اليوناني**، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 01، 1987.

52 - جان بيار فرنان، **حكايات التأسيس الإغريقية (الكون والالهة والناس)**، تر: محمد وليد الحافظ، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط 01، 2001.

53 - جعفر آل ياسين، **فلاسفة مسلمون (إخوان الصفا، الغزالي، الشيرازي)**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 01، 1987.

54 - ـــــــــــــــــــــــــ، **فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 02، 1983.

55 - جمال الدين الخضور، **قمصان الزمن (فضاءات حراك الزمن في النص الشعري العربي)**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000.

56 - جمال رجب سيدبى، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، تص: عاطف العراقي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط 01، 1996.

57 - جورج سارتون، **تاريخ العلم والإنسية الجديدة**، تر: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، دط، القاهرة، مصر، 1961.

58 - جون فريلي، **كيف وصلت العلوم الاغريقية الى أوروبا عبر العالم الاسلامي**، تر: سعيد محمد الأسعد ومروان البواب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، 2010.

59 - حربي عباس عطيتو، **الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 1999.

60 - ــــــــــــــــ ، **ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة**، تق: علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1992.

61 - حسام الدين الألوسي، **ابن رشد، دراسة نقدية معاصرة**، دار الخلود للتراث، ط 01، القاهرة، مصر، 2006.

62 - ــــــــــــــــ ، **الزمان في الفكر الفلسفي والديني**، بيروت، لبنان، دط، 1980.

63 - ــــــــــــــــ ، **الزمن في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2005.

64 - ــــــــــــــــ ، **مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي**، تر: باسمة جاسم الشمري، دار بيت الحكمة، بغداد، العراق، د ط، 2008.

65 - حسنين أبو موسى محمد، **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري**، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د س.

66 - حميد الطريطر، **قضية الزمن من خلال القرآن**، دار وحي القلم، بيروت، لبنان، ط01، 2004.

67 - حنا الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج02، ط 03، 1993.

68 - حنين بن اسحاق، **آداب الفلاسفة**، تح: عبد الرحمن بدوي، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط 01، 1985.

69 - خالد حربي، **الكندي والفارابي (رؤية جديدة)**، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط 01، 2003.

70 - راجح عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مكتبة المؤيد، ط 01، 1992، الرياض، السعودية.

71 - زيتوني الشريف، **مشروعية الميتافيزيقا من ناحية المنطقية**، تص: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، الجزائر، د ط، 2006.

72 - سالم يفوت، **الزمان التاريخي (من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية)**، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1991.

73 - سلمان قطاية، **الطبيب العربي علي بن رضوان، رئيس أطباء مصر**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1984.

74 - سلمون بينس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، نق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1946.

75 - سليمان عودة أبو عاذرة، **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط 1، 1985.

76 - سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، دار النهار للنشر، ط 01، بيروت لبنان، 1971.

77 - صديق بن حسن القنوجي، **أبجد العلوم**، (الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم)، منشورات وزارة الثقافة السورية، ج 03، دمشق، سوريا، 1978.

78 - طالب ناهي الخفاجي، **النسبية بين نيوتن وآينشتين**، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، د ط، 1978.

79 - طه عبد الرحمن، **روح الحداثة (مدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01، 2006.

80 - طيب بوعزة، **تاريخ الفكر الفلسفي الغربي**، قراءة نقدية، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ، لبنان، ط1، 2012.

81 - عارف تامر، **جامعة الجامعة**، من تراث إخوان الصفا، منشورات دار مكتبة الحياة، ط 02، د س، بيروت، لبنان.

82 - عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، 1964.

83 - ______________ ، **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط 2، 1955.

84 - ______________ ، **تراث اليونان في الحضارة الاسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940.

85 - ـــــــــــــــــــــــ ، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط4، 1970.

86 - ـــــــــــــــــــــــ ، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط3، دس.

87 - ـــــــــــــــــــــــ ، **فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة**، مكتبة النهضة المصرية، 1954.

88 - ـــــــــــــــــــــــ ، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، د ط، 1997.

89 - ـــــــــــــــــــــــ ، **من تاريخ الإلحاد في الاسلام**، دار سينا للنشر، ط 02، القاهرة، مصر، 1993.

90 - عبد الرحمن بن محمد أبو سعيد، **الغنية في أصول الدين**، تح: عماد الدين أحمد، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 1987.

91 - عبد الرحمن مرحبا، **الجامع في تاريخ العلوم عند العرب**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 03، 1989.

92 - ـــــــــــــــــــــــ ، **الكندي (فلسفته)**، دار المنتخبات، ط01، بيروت، لبنان، 1985.

93 - ـــــــــــــــــــــــ ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 02، 1983.

94 - ـــــــــــــــــــــــ ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط3، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1983.

95 - عبد الرزاق قسوم، **مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ط01، 1986

96 - عبد الفتاح أبو غدة، **قيمة الزمن عند العلماء**، مكتبة المطبوعات الاسلامية، ط 10، د س.

97 - عبد اللطيف العبد، **أخلاق الطبيب**، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1977.

98 - ـــــــــــــــــــــــ ، **أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي**، دار النهضة، د ط، القاهرة، مصر، 1972.

99 - ـــــــــــــــــــــــ ، **دراسات في الفلسفة الاسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، د ط، 1978.

100 - عبد الله بن أحمد الزوزني، **شرح المعلقات السبع**، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، لبنان، بيروت، د ط، 2004.

101 - عبد المحسن المقصود، **فكرة الزمان عند الاشاعرة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 01، 2000.

102 - عزيز العظمة، **أبو بكر الرازي**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2001.

103 - عزيز سباهي، **أصول الصابئة المندائيين، معتقداتهم الدينية**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1996.

104 - عسيري مريزن سعيد مريزن، **تعليم الطب في المشرق الإسلامي**، نظمه ومناهجه، مركز بحوث الدراسات التراث الإسلامي، السعودية ، ط1، 1412هـ .

105 - عضد الدين الإيجي ، **المواقف**، تح، البتاني أبو عبدالله، القاهرة، د ط، ج 02، 1335هـ.

106 - على شاكر الفتلاوي، **سيكولوجية الزمن**، دار صفحات للدراسات والنشر دمشق، سورية، ط01، 2010.

107 - علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، د س.

108 - ـــــــــــــــــــــــ ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 02، ط 08، د س.

109 - ـــــــــــــــــــــــ ، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 03، ط 08، د س.

110 - علي شادي فقيه، **الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان**، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط 01، 2002.

111 - علي عبد الفتاح المغربي، **الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، مكتبة وهبة للنشر والطباعة، ط 01، القاهرة، مصر، 1996.

112 - عمر فروخ، **الفلسفة في طريقها الى الغرب**، منشورات مكتبة منيمنة، بيروت ، لبنان، ط 01، 1947.

113 - عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، دار الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2005.

114 - عيسى إسكندر المعلوف، **تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، د ط، القاهرة، مصر، 2014.

115 – غوتفريد فلهم ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، تر: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1983.

116 - فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية** (في علم الإلهيات والطبيعيات)، دار جمعداري أموال مركز، ج01، دط، دس.

117 - فرانسواز داستور، **هيدغر والسؤال عن الزمان**، تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، ط01، 1993.

118 - فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، اليونان وروما، تر: امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مج 01، ط 01، 2002.

119 - فهمي جدعان ، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام**، دار الشروق، الاسكندرية، مصر، ط 03، 1988.

120 - فؤاد زكريا، **تاريخ المادية عند لانجه**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، دس.

121 - فؤاد معصوم، **إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم**، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 01، 1998.

122 - فيصل بدير عون، **علم الكلام ومدارسه**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، ط 02، د س.

123 - قدري حافظ طوقان، **مقام العقل عند العرب**، دار القدس للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، 2002.

124 - كاملة الكواري، **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، مر: سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط01، 2001.

125 - كلشكوف، **الحياة الروحية في بابل، (الإنسان- المصير – الزمن)**، تر: حمودي عدنان عاكف، دار المدى للثقافة والنشر، ط 01، دمشق سوريا، 1995.

126 - لكحل فيصل، **إشكالية تأسيس الدازاين في انطولوجيا مارتن هيدغر**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط 01، 2011.

127 - ماجد عبد الله الشمس، **فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي**، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، ط 01، حلب، سوريا، 2007.

128 - ماجد فخري، **أرسطو طاليس (المعلم الاول)**، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية، د ط، د س، بيروت، لبنان.

129 - ــــــــــــــــ، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس الى أفلوطين وابرقلس**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط01، 1991.

130 - مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، 1986، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان

131 - ماهر عبد القادر وعباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجماعية، د ط، الاسكندرية، مصر، 2000.

132 - محمد ابراهيم الفيومي، **المعتزلة تكوين العقل العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط 01، 2002.

133 - محمد أبو عبد الله القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ط 2، ج 16، دط، دس.

134 - محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار التأليف، القاهرة. مصر، دط ، دس.

135 - ــــــــــــــــ ، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، تر: حسن محمد الشافعي، الدار الفنية للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1989.

136 - محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، منشورات دار علاء الدين، الإسكندرية، مصر، ط 01، 1999.

137 - محمد باسل الطائي، **علم الفلك والتقاويم**، دار النفائس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003.

138 - محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د ط، 1995.

139 - محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ج7، ط 01، 1960.

140 - محمد رضا البغدادي، **تاريخ العلوم وفلسفة التربية العلمية**، در الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، ط01، 2003.

141 - محمد رضا الحكيمي، **أذكياء الأطباء**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، د ط، د س.

142 - محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 01، 2001.

143 - ________________ ، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ج01، ط10، 2010.

144 - ________________ ، **مدخل الى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط 08، 2014.

145 - محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الآرامي في الفكر العربي**، دار الطليعة الجديدة، سوريا، دمشق، ط 01، 1999.

146 - محمد عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ط 01، 1410 هـ، 1999.

147 - محمد عثمان الخشت، **مدخل الى فلسفة الدين**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2001.

148 - محمد علي الجندي، **إشكالية الزمان في فلسفة الكندي**، مكتبة الزهراء، ط 01، 1991.

149 - محمد فتحي عبد الله، وآخرون، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، مصر، دط، دس.

150 - محمد محمد حسين، **ديوان الأعشى**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، 1983.

151 - محمد مسعود جمال عبد الهادي وآخرون، **تاريخ الأمة المسلمة الواحدة**، دار الوفاء والنشر والتوزيع، ط 01، 1991، المنصورة، العراق.

152 - محمود أمين العالم، **فلسفة المصادفة**، دار هيئة الكتاب، ط 01، القاهرة، مصر، 2003.

153 - محمود حمدي زقزوق، **دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي**، مكتبة وهبة، عاصدين، قطر، ط 01، 1984.

154 - محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، دس.

155 - محمود كامل، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط 01، 1990.

156 - مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: عبد الستار فراج وآخرين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، د ت، ج 7.

157 - مرفت عزت بالي، **الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 01، 1994.

158 - مسلم بن الحجاج النيسابوري: **صحيح مسلم**، (كتاب الرؤيا)، ج 04، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1995م.

159 - مصطفى النشار، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ج 01، د ط، 1998.

160 - ــــــــــــــــ ، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، دار المعارف، مصر، ط 01، 1995.

161 - ــــــــــــــــ ، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، القاهرة، ط 03، 1990.

162 - منى أحمد أبو زيد، **التصور الذري في الفكر الفلسفي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1994.

163 - موريس أبوكاي، **التوراة والانجيل والقرآن**، تر: الشيخ حسن خالد، المكتب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط 03، 1990.

164 - موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د ط، د س.

165 - نصر سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1986.

166 - نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 02، 1985.
167 - يحي الهويدي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، دس.
168 - يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام (من الماضي الى المستقبل)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1995.
169 - يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط 06، 1976.
170 - يوم. ميشال إيفانوف، **الإنسان والروح (حياة الإنسان في الجسد المادي وفي عالم الافلاك)**، تر: عاطف أبو حمزة وآخرون، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط01، 1995.

الموسوعات والمعاجم

1 - ابن فارس أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج1، ج2، ج3، ط1، 1990.
2 - ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، مج 3، ج 13.
3 - العسكري أبو هلال، **معجم الفروق اللغوية**، تح: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.
4 - أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، مج 01، ط 01، 2001.
5 - تد هوندرش، **دليل أكسفورد**، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، طرابلس، ج 01.
6 - جب هاملتون، **دائرة المعارف الإسلامية**، (علم التاريخ)، تر: إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 01، 1981.
7 - جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.
8 - جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط 3، بيروت، لبنان، 2006.
9 - حمادة شوقي، **معجم عجائب اللغة**، دار صادر، بيروت، ط 01، 2000.
10 - عبد الرحمن بدوي وآخرون، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، ج 01، 1964.

11 - عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مج 01، مج 02، ط 01، 1984.

12 - ______________ ، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 03، 1993.

13 - فاضل أحمد الطائي وآخرون، **موسوعة الحضارة العربية الاسلامية**، علم الفيزيقا عند العرب، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج 01، ط 01، 1995.

14 - محمد العربي الخطابي، **موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي**، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ج 01، ط 01، 1998.

15 - ______________ ، **موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج 02، ط 01، 1998.

16 - محمد فريد وجدي، **دائرة المعارف الإسلامية**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج 9، ط 3، 1971.

17 - مراد ميشال، **الموسوعة العالمية للحكم والأمثال والنوادر**، دار المراد، بيروت، لبنان، ط 01، 2006.

18 - مصطفى غالب، **في سبيل الموسوعة الفلسفية**، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1987.

المجلات والدوريات

01 - أحمد خلف الله محمد، **مفاهيم قرآنية**، مجلة عالم المعرفة، العدد 79، يوليو 1984.

02 - أحمد دعدوش، **مشكلة الزمن**، مجلة الزمن، (مقال)، دار ناشري، مارس 2011.

03 - بن أحمد قويدر ، **من تراث الطب الإسلامي**، (مقال اسحاق بن عمران، ومقالة في الماليخوليا أنموذجا)، مجلة قراءات في التراث النفسي العرب إسلامي، العدد 04، 2013.

04 - حسام الدين الألوسي، **الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم**، مجلة عالم الفكر، مج 08، الكويت، 1977.

05 - صالح الحمارنة، **ندوة لإحياء ذكرى الرازي**، الرازي في مراسلات البيروني وابن سينا، جامعة عين شمس، د ط، 1976.

06 - علي إمام عبيد، **موقف ابن الخمار من قضية الإستدلال على حدوث الأجسام** (دراسة ونقد)، مجلة كلية دار العلوم، العدد 57، جامعة القاهرة ، مصر، 2010.

07 - لطف الله عبد العظيم خوجة، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، مجلة جامعة القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، العدد 43، ج19، الرياض، السعودية، 1428هـ/ 2007.

08 - محمد باسل الطائي، **مسألة توسع العالم بين الغزالي وابن رشد**، مجلة اليرموك، العدد 89، 2006.

09 - محمد زهير البابا، **تأثير الحضارتين واللغتين، اليونانية والسريانية في العلوم العربية**، مجلة التراث العربي (مقال)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (تموز / ربيع الأول)، العددين: (71 – 72)، 1418-1998.

10 - محمود يوسف عبد القادر عوض، **أسماء الزمن في القرآن الكريم** (دراسة دلالية)، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2009.

11 - موالدي مصطفى وآخرون، **أبحاث المؤتمر السنوي الثالث والعشرين لتاريخ العلوم عند العرب**، منشورات جامعة حلب، د ط، 2007.

المراجع باللغة الاجنبية:

1- Cathreine Malabou: Le temps, profil Nations phlosophiques Tome 01.n° 788

2- - Cathreine Malabou: Le temps, profil Nations Tome 02.phlosophiques n° 788

3- - Cathreine Malabou: Le temps, profil Nations Tome 03..phlosophiques n° 788

4- Jean Zin: Temps phyisique , duré biologique et projet .humain

5- Razi ,Guide du médecine nomade,trduits, el :Paul milliez arbi moubchir, edition sandibad, paris,1980.

6- Philippe Moulinet,Trois révolutionnaires, Le couple éter paraitre, bouraq, Paris, 2010.

7- Taylor (A.E.) Plato: the man and hiswork, first published by Methuen &co Ltd, reprinted 1966, printed in Great Britain .



الفهارس

فهرس المصطلحات

المصطلح بالعربية	المصطلح باللغة الأجنبية
الأبد	Eternité
الإبداع	Création
الإبستيمي	Epistemé
الإحساس	Sensation
الأخلاق	Morale , Ethique
الإدراك	Perception
الإستدلال	Raisonnenment
الإستنتاج	Déducation
الإسطقس	Elément
الأسطورة	Mythe
الإشكال	Figure
الإعتقاد	Croyance
الإفتراض	Assomption
الأقنوم	Hypostase
الإلحاد	Athéisme
الإلتباس	Confusion
الألم	Douleur
الإيمان	Foi
الإنبثاق	Fulguration
الإنسان	Homme
الإنسانية	Humanité
الإنفعال	Passion , Affection

الأنية	Eccéité , Haeccéité
إيساغوجي	Isagoge
البداهة	Evidence
البديهة	Axiome
البرهان	Démenstraion
البعد	Dimension
البعدية	A posteriori
بِنية	Structure
التاريخ	Histoire
التوفيق	Eclecticism
التلفيق	Syncretism
التامل	Contemplation, Médiation
التأويل	) Sens(Anagogique,
التجانس	Homogénéité
التجريد	Abstraction
التحليل	Analyse
التخيل	Imagination
التصورات	Concept, Conception
التصوف	Mysticisme
التغير	Changement
التفكير	Penser
التقدم	Antériorité, Progrés
التقني	) adj (Téchnique
التناسخ	Métempsyches

Reproduction	التوالد
Persévérance	الثبات
Dialectique	الجدل
Corporel	الجسماني
Substance	الجوهر
Présent	الحاضر
Mouvement	الحركة
Libre arbire	الحرية
Civilisation	الحضارة
Vide	الخلاء
Esprit	الروح
Spiritualisme	الروحاني
Temps	الزمان
Eternel	السرمدي
Immobilité, Statique, Repos	السكون
Consience psychologique	الشعور
Procession	الصدور
Forme	الصورة
Devenir	الصيرورة
Nécessité	الضرورة
Nature	الطبيعة
Néant	العدم
Raison	العقل
Cause	العلل

العماء	Chaos
الغائية (مبدأ)	Fénalité
الغنوص (عرفان)	Ghnos
الفاعلية	Activité
الفيض أو الصدور	Emanatio
القديم	Ancien
القوة	Puissance
القياس	Syllogisme
اللوغوس	Logos
المطلق	L’absolu
المقولات	Catégories
المنطق	Logique
النقد	Critique
الهرمسية	Hermetician

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس الموضوعات

الملخص بالعربية:

تعتبر إشكالية الزمان من الموضوعات الفلسفية، التي شغلت بال الفلاسفة منذ أقدم الحضارات. خاصة الحضارة اليونانية والرومانية والإسلامية، إذ تناول المفكرون بمختلف توجهاتهم المذهبية، هذه المشكلة من عدة أوجه أبرزها البعد الروحاني و البعد الجسماني.

وقد كان الطبيب أبو بكر الرازي من أبرز فلاسفة الإسلام الذين قدموا آراء فلسفية حول هذه المشكلة، حيث قسم حسب مفهوم الزمان إلى مطلق أطلق علية مصطلح (الدهر)، وزمان نسبي أطلق عليه مصطلح: (مدة مضافة).

- **Résumé français :**

La Problématique du temps, est l’un des thèmes philosophiques, qui ont attisé la pensée des philosophes. depuis les civilisations les plus anciennes notamment, la civilisation grecque et romaine et islamique, les différents penseur de dériver doctrines ont traité cette problématique en l’abordant de plusieurs dimensions, parti clairement la dimension spirituelle et corporelle.

Le docteur abu baker razi a été un des célèbres philosophes de l’islâm, qui ont soumis des thèses philosophiques sur cette problématique en question selon lui, la notion du temps est d’Insee en temps absolu dénommé daher et en temps relatif dénommé modhafe .

- **Absract english :**

The problem of time, is one of the philosophical themes. That fanned the thinking of philosophers, for the most ancient civilizations. Including Greek and roman and Islamic civilization. The different thinker to derive doctrines addressed this issue in addressing several dimensions. Clearly left the spiritual and bodily dimension.

The doctor abu baker razi, was one of the famous philosophers of the islame who submitted philosophical theses, on this problematic in question according to him the notion of time is de inside in absolute time daher, and in relative time called modhaf.